

كتاب

قائمة المناظري المفاضل أحمد بن أحمد بن رشد الأندلسي
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ رحمه الله

المتمثل على كتابين جليلين الأول فصل المقال
فيها بين الحكمة والشرعية من الاتصال
وذيل فصل المقال والثاني الكشف عن مناهج
الادلة في عقائد الله وتعرف ما وقع فيها بحسب
التأويل من الشبهة الزائفة والعقائد المفضلة



في طبعة المطبعة الجديدة المصرية سنة ١٣١٩ هـ
في طبعة المطبعة الحديثة في بيروت سنة ١٣١٩ هـ
في طبعة المطبعة الحديثة في بيروت سنة ١٣١٩ هـ
في طبعة المطبعة الحديثة في بيروت سنة ١٣١٩ هـ
في طبعة المطبعة الحديثة في بيروت سنة ١٣١٩ هـ

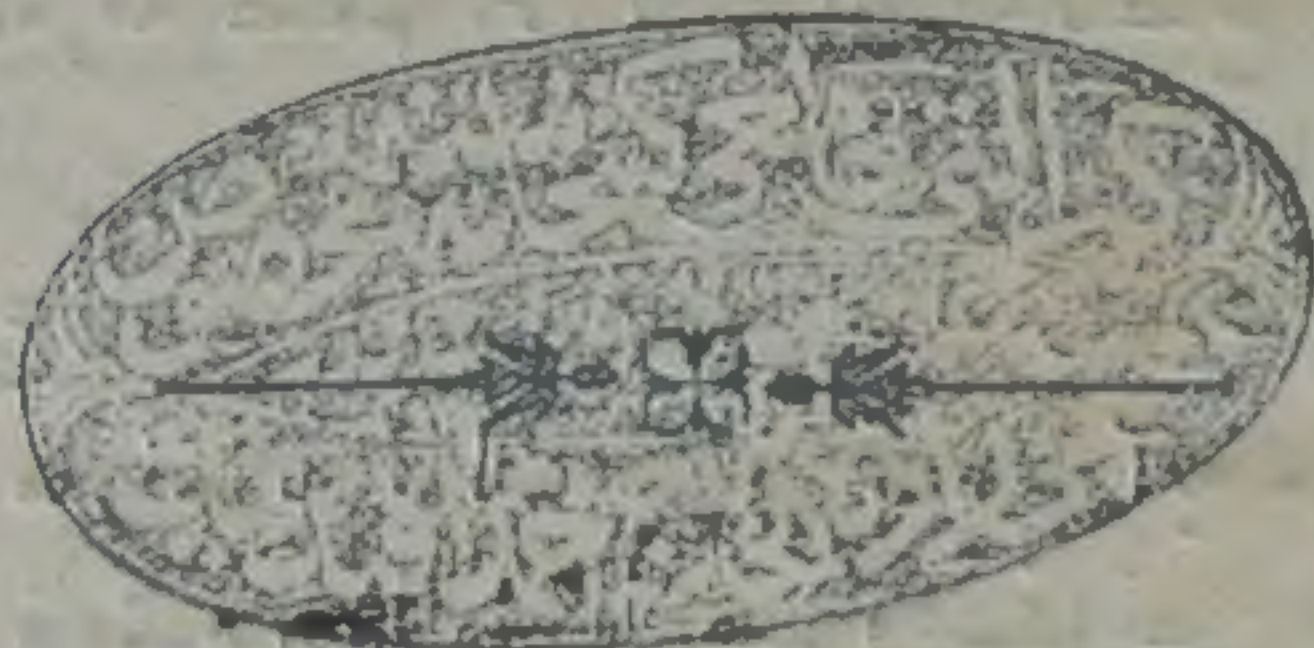
في طبعة المطبعة الحديثة في بيروت سنة ١٣١٩ هـ



كتاب

فلسفة القاضي الفاضل أحمد بن أحمد بن رشد الاندلسي
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ رحمه الله

المشتمل على كتابين جليلين الاول فصل المقال
فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال
وذيله فصل المقال والثاني الكشف عن معاني
الادلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب
التأويل من الشبهة الزبانية والعقائد المنهية



طبع بالمطبعة الخيرية المصرية سنة ١٣١٩ هـ
على نفقة صاحبها الشيخ محمود البيطار الحلبي الكني
ويباع بمكتبته (المكتبة المقيمة)
الكائنة أمام الجامع الأزهر

Kısım	9. gür
Yeni Kayıt No.	
Eski Kayıt No.	945/1-2

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الاجل الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الاعرج ابو الوائيد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشيد رضي الله عنه ورحة أما بعد بحمد الله بجميع محامده والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله فان الغرض من هذا القول ان نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم ما مور به اما على جهة النذب واما على جهة الوجوب فنقول ان كان فعل الفلاسفة ليس شياً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعها وانه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبين ان ما يدل عليه هذا الاسم اما واجب بالشرع واما مندوب اليه فلما ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آيه من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله فاعتبروا يا أولي الابصار وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً ومثل قوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات واعلم ان من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه ابراهيم عليه السلام فقال تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية وقال تعالى أنسلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت وقال ويتفكرون في خلق السموات والارض الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة وإذا تقرر ان الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شياً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس

فواجب

فواجب ان نجعل نظراً في الموجودات بالقياس العقلي وبين ان هذا النحو من النظر الذي دعا اليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهاناً وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الافضل أو الامر الضروري لمن أراد ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون ان يتقدم فيعرف قبل ذلك ماهو القياس المطلق وكما أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لا يمكن أيضاً أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع المتمثل أمره بالنظر في الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشياء التي تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل فانه كما ان الفقيه يستنبط من الامر بالتفقه في الاحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الامر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه بل هو أحرى بذلك لانه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار وجوب معرفة القياس الفقهي فبالجري ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي وليس اقائل ان يقول ان هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة اذ لم يكن في الصدر الاول فان النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شئ استنبط بعد الصدر الاول وليس يرى انه بدعة فيكون ذلك يجب ان نعتقد في النظر في القياس العقلي وهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل أكثر اصحاب هذه الملة مشفقون القياس العقلي الا طائفة من الحشوية قليلة وهم يحججون بالنصوص وإذا تقرر انه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبين انه ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه انه يجب علينا ان نبتدى بالفحص عنه وان يستعين في ذلك المتقدم بالتأخر حتى تكمل المعرفة به فانه عسير أو غير ممكن ان يقف واحد من الناس

من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما انه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك وان كان غير ناقد فخص عن ذلك فبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التركيب ليس يعتبر في صحة التركيب بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة وأعني بغير المشارك من نظري هذه الاشياء من القدماء قبل ملة الاسلام واذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد خص عنه القدماء أم خص فقد ينبغي ان نضرب بأيدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صوابا قبلناه منهم وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقرر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف الصنوع ومن لا يعرف الصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب ان نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية وبين أيضا ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال ما عرض في علوم التعاليم فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك مقادير الاجرام السماوية وأشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعاً إلا بوحى أو شئ يشبه الوحي بل لو قيل له ان الشمس أعظم من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفا أو ستين لعد هذا القول جنونا من قائله وهذا شئ قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قداما لا يشك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم وأما الذي أخرج في هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الا في زمن طويل ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه ان يقف

على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الاسلام ما عدا المغرب اكان أهلا أن يضحك منه ان يكون ذلك متمنا مع وجود ذلك مفروغا منه وهذا أمر بين بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل ولو العمامة فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشأها واحد بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان الغيننا لمن تقدمنا من الامم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أنبتوه في كتبهم فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسمرنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع اذ كان مغزاها في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطارة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى وليس يلزم من انه ان غوى غاوبا فنظر فيها وزل زال امان قبل نقص فطرته واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه أو انه لم يجد معالما يرشده الى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد منها ان غنهها عن الذي هو أهل للنظر فيها فان هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعاً بطبعه وذاته ان يترك لما كان مضره موجودة فيه بالعرض ولذلك قال عليه السلام للذي أمره بسقي العسل أخاه لاسهال كان فيه فترايد الاسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك اليه صدق الله وكذب بطن أخيك بل نقول ان مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل ان قوما من أراذل الناس قد يظن بهم انهم ضلوا من قبل فظروهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لان قوما شربوا به فماتوا فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش

ذاتي وضروري وهذا الذي عرض له هذه الصناعة هو شيء عارض لسائر
الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سبيلا لقله تورعه وخوضه في الدنيا بل أكثر
الفقهاء هكذا نجدهم وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية فإذا
لا بعد ان يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية ما عرض في الصناعة
التي تقتضي الفضيلة العلمية وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين ان
شريعتنا هذه الالهية حق وانما التي نهت على هذه السعادة ودعت اليها
التي هي المعرفة بالله جل وعز وبخلقاته وان ذلك متقرر عند كل مسلم من
الطريق الذي اقتضته حياته وطبيعته من التصديق وذلك ان طباع الناس
متفاضلة في التصديق فممن من يصدق بالبرهان وممن من يصدق بالاقاويل
الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك وممن من
يصدق بالاقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية وذلك
انه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث
عم التصديق بها كل انسان الا من يحسد ما عنادا بلسانه أو لم تتقرر عنده
طرق الدعا فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ولذلك خص عليه
السلام بالبعث الى الاحمر والاسود أعني لتضمن شريعته طرق الدعا الى الله
تعالى وذلك صريح في قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية
الى النظر المؤدى الى معرفة الحق فانا معشر المسلمين نعلم على القطع انه
لا يودي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل
يوافقه ويشهد له وإذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من
المعرفة بوجودها فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكبت عنه في الشرع
أو عرف به فان كان مما سكبت عنه فلا تعارض هالك وهو بمنزلة ما سكبت عنه
من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وان كانت الشريعة نطق
به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا
فان كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ومعنى
التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من
غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التحوز من تسمية الشيء بشيئيه

أو شبهه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف
أصناف الكلام المجازي وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام
الشرعية فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان فان الفقيه إنما
عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعا ان كل
ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل
على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها
مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد
هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول انه مأمون منطوق به
في الشرع بخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت
سائر أجزائه وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب
ان يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحتمل الفاظ
الشرع كلها على ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلافوا
في المأول منها من غير المأول فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء
وحديث النزول والجنابة لتحمل ذلك على ظاهره والسبب في ورود الشرع
فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائنهم في التصديق
والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على
التأويل الجامع بينهما فالى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى هو الذي
أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله والراسخون في العلم فان قال
قائل ان في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها وأشياء
على تأويلها وأشياء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل
ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهرا ما أجمعوا على تأويله قلنا أما لو ثبت الاجماع
بطريق يقيني لم يصح وان كان الاجماع فيها ظاهريا فقد يصح ولذلك قال أبو
حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع
في التأويل في أمثال هذه الاشياء وقد يدل على ان الاجماع لا يتقرر في
النظريات بطريق يقيني كما يمكن ان يتقرر في العمليات انه ليس يمكن ان
يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصرنا الا بان يكون ذلك العصر عندنا
محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا

أعني معلوما أشخاصهم ومباغ عددهم وان ينقل اليها في المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن وان العلم بكل مسئلة يجب ان لا يكتفى عن احد وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة واما وكثير من الصدر الاول قد نقل عنهم انهم كانوا يرون ان للشرع ظاهرا وباطنا وانه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه انه قال حدثوا الناس بما يعرفون اتريدون ان يكذب الله ورسوله ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصور اجماع منقول اليها عن مسئلة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا انه لا يخلو عصر من الاعصار من علماء يرون ان في الشرع أشياء لا ينبغي ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ما عرض في العمليات فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ويكتفي حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة فلا ينقل اليها فيها خلاف فان هذا كاف في حصول الاجماع في العمليات بخلاف الامر في العمليات فان قلت واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع في التأويل اذ لا يتصور في ذلك اجماع فما تقول في الفلاسفة من اهل الاسلام كابن نصر وابن سينا فان ابا حامد قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل في القول بقدم العالم وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك وفي تأويل ما جاء في حشر الاجساد واحوال المعاد قلنا الظاهر من قوله في ذلك انه ليس تكفير اياهما في ذلك قطعا اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن ان يتقرر اجماع في أمثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم ان ههنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من اهل التأويل وهم الراسخون في العلم لان الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون في العلم لانه اذا لم يكن اهل العلم يعلمون التأويل لم يمكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير اهل العلم وقد وصفهم الله بانهم المؤمنون به وهذا انما يحتمل على الايمان الذي

يكون

يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل فان غير اهل العلم من المؤمنين هم اهل الايمان بها لامن قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب ان يكون بالبرهان واذا كان بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل لان الله عز وجل قد اخبرنا انها تأويل لا هو الحقيقة والبرهان لا يكون الا على الحقيقة واذا كان ذلك فلا يمكن ان يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها اجماع مستفيض وهذا بين بنفسه عند من أنصف والى هذا كله فقد نرى ان ابا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من انهم يقولون انه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا بل يرون انه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها وذلك ان علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فانه علمه للمعلوم الذي هو الموجود في شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشترائك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسماء على المتقابلات مثل الجبل المقول على العظيم والصغير والصريح المقول على الضوء والظلمة واليه ههنا حد يشمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا وقد أفردنا في هذه المسئلة قولنا حركنا اليه بعض أصحابنا وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الازلي المدبر لكل والمستولي عليه وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الموجود والامر في ذلك بالعكس ولذلك ما قد أدى اليه البرهان ان ذلك العلم مترك عن ان يوصف بكل أو يجزئ فلا معنى للاختلاف في هذه المسئلة أعني في تكفيرهم أولا تكفيرهم (وأما مسئلة قدم العالم) او حدوثه فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد ان يكون راجعا للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا على ان

ههنا ثلاثة أصناف من الوجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلافوا في الواسطة فالأطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعرين على تسميتها بمحدثة وأما الطرف المقابل له هذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجد له والحافظ له سبحانه وتعالى قدره (وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسمون ان الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام وهم أيضا متفقون مع القدماء على ان الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي فالتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل فهذا الموجود الآخر الامر فيه بين أنه قد أخذ شبهها من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فن غلب عليه مافيه من شبه القديم على مافيه من شبه المحدث قديما ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة القديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثا ازلما وهو أفلاطون وشيعته ليكون الزمان متناه عندهم من الماضي فالذهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فان الاراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسئلة أعني ان اسم القدم والمحدث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا

ان الامر ليس كذلك وهذا كله مع ان هذه الاراء في العالم ليست على ظاهر الشرع فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن إيجاد العالم ان صورته محدثة بالحقيقة وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء يقتضي بظاهرة ان وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات يقتضي ايضا بظاهرة ان وجودا ثانيا بعد هذا الوجود وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان يقتضي بظاهرة ان السموات خلقت من شيء والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضا في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانه ليس في الشرع ان الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات ان الإجماع انعقد عليه والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ويشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل العريضة اما مصيبين مأجورين واما مخطئين معذورين فان التصديق بالشيء من قبل الدلائل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري أعني انه ليس لنا ان نصدق أو نصدق كما لنا ان نقوم أو لا نقوم واذا كان من شرط التكليف الاختيار فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا كان من أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله اجران وان أخطأ فله أجر وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بانه كذا أو ليس بكذا وهؤلاء الحكماء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الاشياء العريضة التي كلفهم الشرع بالنظر فيها واما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو اثم محض وسواء كان الخطأ في لامور النظرية أو العملية فكما ان الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ في الحكم لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فلايس معذور بل هو اثم واما كافر واذا كان يشترط في الحاكم في

الحلال والحرام ان تجمع له أسباب الاجتهاد وهو معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك الاصول بالقياس فيكم بالحري ان يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعني ان يعرف الاوائل العقلية ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين اما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ في صناعة الطب والحاكم الماهر اذا أخطأ في الحكم ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن وأما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل ان وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر وان وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الاشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع وهذا مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسمعة الاخروية والشقاء الاخروي وذلك ان هذه الاصول الثلاثة يؤدي اليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعزى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته أعني الدلائل الخطائية والجدلية والبرهانية فالجأحد لامثال هذه الاشياء اذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند لمسانة دون قلبه أو بغفلة عن التعرض الى معرفة دليلها لانه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من أهل الجدل فبالجدل وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ويؤمنوا بي يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاث وأما الاشياء التي خلفها لاتعلم الا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرهم واما من قبل عاداتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذا كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطائية وهذا هو السبب في ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي الا لاهل البرهان وهذه هي أصناف تلك الموجودات الاربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد

في كتاب التفرقة واذا اتفق كما قلنا ان نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتاج ان نضرب له أمثالا وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالتأويل له كافر مثل من يعتقد انه لا سعادة اخروية ههنا ولا شقاء وانه انما قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وانها حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط واذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا ان ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة وههنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم اياه على ظاهره كفر وتأويل غير أهل البرهان له واخراجهم عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه السلام في السوداء اذ أخبرته ان الله في السماء أعتقها فانها مؤمنة اذ كانت ايت من أهل البرهان والسبب في ذلك ان الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التحيل أعني انهم لا يصدقون بالشيء الا من جهة ما يتخيّلونه بعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا الى شيء متخيل ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا المالك وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلا في النظر باعتقاد الجسمية ولذلك كان الجواب اهؤلاء في أمثال ههنا من التشابه وان الوقف في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وأهل البرهان مع انهم يجمعون في هذا الصنف انه من المؤل فقد يختلفون في تأويله وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم من يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر العلماء وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهاه والخطأ في هذا معذور أعني من العلماء فان قيل فاذا تبين ان الشرع في هذا على ثلاث مراتب فن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بين انها من الصنف المختلف فيه وذلك أنا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان يقولون ان الواجب حملها على ظاهرها اذ كان

ليس ههنا برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعرية
وقوم آخرون ممن يتعاطى البرهان يتأولونها ويقولون في تأويلها
اختلافا كثيرا وفي هذا الصنف هو أبو حامد معدود وكثير من المتصوفة ومنهم
من يجمع فيها التأويل كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه ويشبه ان
يكون الخطي في هذه المسئلة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا أو
مأجورا وذلك اذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحواً من التأويل أعني
في صفة المعاد لاني وجوده اذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود وانما
كان محذو الوجود في هذه كفر لانه في أصل من أصول الشريعة وهو مما
يقع التصديق به في بعض الطرق الثلاث المشتركة للاحر والاسود وأما من
كان من غير أهل العلم فالواجب حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر
لانه يؤدي الى الكفر ولذلك ما نرى ان من كان من الناس فرضه الايمان
بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لانه يؤدي الى الكفر فن أفشاء له من أهل
التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعي الى الكفر ككافر ولهذا يجب ان
لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين لانها اذا كانت في كتب البراهين لم
يصل اليها الا من هو من أهل البرهان وأما اذا ثبتت في غير كتب البرهان
واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنع أبو حامد
خطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيرا وذلك انه
رام ان يكثر أهل العلم بذلك وايكن كثر بذلك الفساد ليس بدون كثرة أهل
العلم وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى
الجمع بينهما ويشبه ان يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على انه رام
بذلك تنبيه الفطر انه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الاشاعة
اشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى انه كما قيل شعر
يوما يمان اذا لاقيت ذا يمن * وان لقيت معديا فعدنان

والذي يجب على أئمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم الايمان كان
من أهل العلم كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها
وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف لانه لا يقف
على كتب البرهان في الاكثر الا أهل الفطر الفاتكة وانما يؤتى هذا الصنف

من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم
وايكن سعيها بالجملة صاد لما دعا اليه الشرع لانه ظلم لأفضل أصناف الناس
وأفضل أصناف الموجودات اذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن
يعرفها على كنهها من كان مقصدا لمعرفة على كنهها وهم أفضل أصناف
الناس فانه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه الذي هو الجهل به
ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فهذا ما رأينا ان نشبه في هذا
الجنس من النظر أعني التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل في
الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها لما
استحضرنا ان نكتب في ذلك حرفا ولا ان نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر
لان شأن هذه المسائل ان تذكر في كتب البرهان والله الهادي والموفق
للصواب وينبغي ان تعلم ان مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل
الحق والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه
وبخاصة الشريعة منها ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروية
والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد
الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمى العلم العملي وهذه تنقسم قسمين
أحدهما أفعال ظاهرة بذنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه والقسم الثاني
أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التي دعا اليها
الشرع أو نهى عنها والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة والى
هذا نحا أبو حامد في كتابه ولما كان الناس قد أضرخوا عن هذا الجنس
وخاضوا في الجنس الثاني وكان هذا الجنس أملاك بالتقوى التي هي سبب
السعادة سمي كتابه احياء علوم الدين وقد خرجنا عما كما بسيله فترجيع
فقول لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق وكان التعليم
صنفين تصورا وتصديقا كما بين ذلك أهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق
الموجودة للناس ثلاث البرهانية والجدلية والخطابية وطرق التصور اثنتان
أما الشيء نفسه وأما مثله وكان الناس كلهم ليس في طباعهم ان يقبلوا
البراهين ولا الاقوال الجدلية فضلا عن البرهانية مع ما في تعليم الاقوال
البرهانية من العسر والحاجة في ذلك الطول الزمان لمن هو أهل لتعلمها وكان

الشرع انما هو مقصوده تعلم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق واتجاه طرق التصور ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لاكثر الناس أعني وقوع التصديق من قبلها وهي الخطائية والجدلية والخطائية أعم من الجدلية ومنها ما هي خاصة ولاقل الناس وهي البرهانية وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالاكثرومن غير اغفال لتنمية الخواص كانت اكثر الطرق المصريح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للاكثر في وقوع التصور والتصديق وهذه الطرق هي في الشريعة على أربعة أصناف أحدها أن تكون مع انها مشتركة خاصة في الامرين جميعا أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع انها خطائية أو جدلية وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض مقدماتها مع كونها مشهورة أو مضمونة أن تكون يقينية وعرض لتأكيدها ان أخذت أنفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الاقوال الشرعية ليس له تأويل والخاص له أو المتأول كافر والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مضمونة يقينية وتكون النتائج مثالاً للامور التي قصد انتاجها وهذا يتطرق اليه التأويل أعني لتأكيدها والمثال عكس هذا وهو ان تكون النتائج هي الامور التي قصد انتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مضمونة من غير ان يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضا لا يتطرق اليه تأويل أعني لتأكيدها وقد يتطرق لمقدماته والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مضمونة من غير ان يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مثالاً لما قصد انتاجه وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور أمرارها على ظاهرها وبالجملة فكل ما يتطرق اليه من هذه التأويل لا يدرك الا بالبرهان وفرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حياها على ظاهرها في الوجهين جميعا أعني في التصور والتصديق اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق أعني اذا كان دليل التأويل أتم اقناعاً من دليل الظاهر واهل هذه التأويلات هي جمهورية ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية الى القوة الجدلية

وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الاشعرية والمعترلة وان كانت المعترلة في الاكثر أوتق أقوالاً وأما الجمهور الذين لا يقدر على أكثر من الاقوال الخطائية فغرضهم أمرارها على ظاهرها ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلاً فاذا الناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من اهل التأويل أصلاً وهم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب وذلك انه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرض من هذا النوع من التصديق وصنف هو من اهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبيع فقط أو بالطبيع والعادة وصنف هو من اهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبيع والصناعة أعني صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لاهل الجدل فضلاً عن الجمهور ومتى صرح بشئ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالصرح له والمصرح الى الكفر والسبب في ذلك أن مقصوده ابطال الظاهر واثبات المؤول فاذا ابطال الظاهر عند من هو من اهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك الى الكفر ان كان في أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطائية أو الجدلية أعني الكتب التي الاقوال الموضوعية فيها من هذين الجنس كما صنع ذلك أبو حامد ولهذا يجب ان يصرح ويقال في الظاهر الذي الاشكال في كونه ظاهراً بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فهم انه متشابه لا يعلمه الا الله وان الوقف يجب هنا في قوله عز وجل وما يعلم تأويله الا الله وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الامور الغامضة التي لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أتيتم من العلم الا قليلاً وأما المصريح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه للناس الى الكفر وهو صد دعوى الشارع وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من اهل زماننا فانا قد شهدنا منهم أقوالاً ظنوا أنهم تفلسفوا وانهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه أعني لا تقبل تأويلات وان الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور

بذلك الاعتقادات الفاسدة سيما اهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة
ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طبيب ماهر
قصد حفظ صحة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم اقوال
مشتركة التصديق في وجوب استعمال الاشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل
امراضهم وتجنب أضرارها اذ لم يمكنه فهم ان يصير جميعهم أطباء لان الذي
يعلم الاشياء الحافظة للصحة والزيلة للارض بالطرق البرهانية هو الطبيب
فتصدى هذا الى الناس وقال لهم ان هذه الطرق التي وضع لكم هذا
الطبيب ليست بحق وشرع في ابطالها حتى بطلت عندهم أو قال ان لها
تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل افترى الناس
الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئا من الاشياء النافعة في الصحة وازالة
المرض أو يقدر هذا المصريح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملوها
معهم أعني حفظ الصحة لا بل ما يقدر هو على استعمالها معهم ولا هم
يستعملونها فيشلهم الهلاك هذا ان صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك
الاشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل فضلا ان صرح لهم بتأويلات
فاسدة لانهم يقولون بهم الامر ان لا يروا ان ههنا صحة يجب ان تحفظ ولا
مرضا يجب ان يزال فضلا عن ان يروا ان ههنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل
المرض وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور ولان ليس هو بأهل له
مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر وانما
كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعري كما القائل ان يقول لانه صحيح
المناسب وذلك ان نسبة الطبيب الى صحة الابدان نسبة الشارع الى صحة
الانفس أعني ان الطبيب هو الذي يطلب ان يحفظ صحة الابدان اذا وجدت
وبستردا اذا عدمت والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الانفس وهذه
الصحة هي المسماة تقوى وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالافعال
الشرعية في غير ما آية فقال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من
قبلكم لعلكم تتقون وقال تعالى ان ينال الله لحومها ولا دماؤها ولا يكن يناله
التقوى منكم وقال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر الى غير ذلك من
الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع انما يطلب

بالعلم الشرعي أو العمل الشرعي هذه الصحة وهذه الصحة هي التي ترتب
عليها السعادة الآخروية وعلى أضرارها الشقاء الآخروي فقد تبين لك من
هذا أنه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهوريّة
فضلا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هي الامانة التي جعلها الانسان فأبى
ان يحكمها وأشفق منها جميع الموجودات أعني المذكورة في قوله تعالى
انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال الاية ومن قبل التأويلات
والظن بانها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر
بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها فأولت المعتزلة آيات
كثيرة وأحاديث كثيرة وصرحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الاشعرية
وان كانوا أقل تأويلا فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنائن وتباغض
وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل الفرق وزائدا الى هذا كله
ان طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع
الخواص لكونها اذا تؤمات ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه
بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الاصول التي بنت عليها
الاشعرية معارفها هي سوفسطائية فانها تجتهد كثيرا من الضروريات مثل
ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها في بعض ووجود الاسباب الضرورية
للمسببات والصور الجوهرية والوسائط ولقد تعدى نظارهم في هذا المعنى على
المسلمين ان فرقة من الاشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق
التي وضعوها لمعرفة في كتبهم وهم الكافرون والضالون بالحقيقة ومن هنا
اختلفوا فقال قوم أول الواجبات النظر وقال قوم الايمان أعني من قبل
انهم لم يعرفوا أي الطرق هي الطرق المشتركة للجميع التي دعا الشرع
من أبوابها جميع الناس وظنوا ان ذلك طريق واحد فأخطئوا مقصد
الشارع وضلوا وأضلوا فان قيل فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها
الاشعرية ولا غيرهم من اهل النظر هي الطرق المشتركة الى قصد الشارع
لتعليم الجمهور بها وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها فاي الطرق هي هذه
الطرق في شريعتنا هذه قائما هي الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز
فقط فان الكتاب العزيز اذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة

جميع الناس والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة وإذا توهم الأمر فيها ظهر أنه ليس يلقي طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه فنحن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه أو أظهر منها للجميع وذلك شيء غير موجود فقد أبطل حكمته وأبطل فعلها المقصود في افادة السعادة الانسانية وذلك ظاهر جداً من حال الصدور الأول وحال من أتى بعدهم فإن الصدور الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والنقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به وأما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم وأكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقتوا فرقا فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعود إلى الكتاب العزيز فيأتمقظ منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كافنا اعتقاده ويجهتد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه أعني ظهوراً مشتركاً للجميع فإن الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس إذا توهمت يشبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره إلا من كان من أهل البرهان وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل فإذا الأقاويل الشرعية المصريح بها في الكتاب العزيز للجميع أها ثلاث خواص ذات على الاعجاز أحداها أنه لا يوجد أتم اقناعاً وتصديقاً للجميع منها والثانية أنها تقبل النصرة بطبيعتها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها أن كانت مما فيها تأويل إلا أهل البرهان والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق وهذا ليس يوجد لافي مذاهب الاشعرية ولا في مذاهب المعتزلة أعني أن تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرت البدع وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وإن انشاء الله في العمر فستثبت فيه قدر ما يسر لنا منه فعمى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد فان النفس بما تخلل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المخرفة في غاية الحزن والتألم وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة فان الاذية من الصديق هي أشد اذية من العدو أعني أن الحكمة

هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة فالاذية من ينسب اليها أشد الاذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاغبة وهما المصطحيان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة وقد أذاها أيضا كثير من الاصداقة الجهال من ينسبون أنفسهم اليها وهي الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل ويوفق الجميع لمحبتة ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشحنان بفعله ورحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمآلك المضلات بهذا الأمر الغالب وطرق به إلى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق وذلك أنه دعا الجمهور من معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين وانحط عن تشغييب المتكلمين ونبيه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة

ضميمة لمسألة العلم القديم التي ذكرها أبو الوليد

في نصل المقال رضى الله عنه

أدام الله عزتكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم لما فقهتم بحجود ذنوبكم وكريم طبعكم كثيرا من يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السيد إلى أن وقفتم على الشك العارض في علم اقديم سبحانه مع كونه متعلقا بالاشياء الحديثة وجب علينا لما كان الحق ولما كان إزالة هذه الشبهة عنكم أن نحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره فانه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل والشك يلزم هكذا ان كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد فان قلنا انها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد لزم أن يكون العلم القديم متغيرا وإن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وإن قلنا ان العلم بها واحد في الحالين قيل فهل هي في نفسها أعني الموجودات الحديثة قبل أن توجد كما هي حين وجدت فسوجب أن يقال ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت ولا كان الوجود والمعدوم واحدا فإذا سلم الخصم

هذا قيل له فليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه فإذا قال
نعم قيل فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف
والا فقد علم على غير ما هو عليه فإذا يجب أحد أمرين إما أن يختلف العلم
القديم في نفسه أو تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الأمرين مستحيل
عليه سبحانه ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان أعني من تعلق
عليه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت فانه
من البين بنفسه أن العلمين متغايران والا كان جاهلا بوجودها في الوقت
الذي وجدت فيه وليس ينبغي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في
الجواب عن هذا بأنه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في
حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجودها
فانه يقال لهم فإذا وجدت فهل حدث هناك تغير أو لم يحدث وهو خروج
الشيء من العدم الى الوجود فان قالوا لم يحدث فقد كبروا وان قالوا حدث
هناك تغير قيل لهم فهل حدث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيه لزم
الشك المتقدم وبالجملة فيعسر ان يتصور ان العلم بالشيء قبل ان يوجد
والعلم به بعد ان وجد علم واحد بعينه فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ
يمكن ان يقرر به على ما فاضناكم فيه وحل هذا الشك يستدعي كلاما
طويلا أنا ههنا نريد للاسئلة التي بها ينحصر وقد راع أبو حامد حل هذا
الشك في كتابه الموسوم بالنهاية بشئ ليس فيه مقنع وذلك انه قال قولا
معناه هذا وهو انه زعم ان العلم والمعلوم من المضاف وكذا انه قد يتغير أحد
المضافين ولا يتغير المضاف الا آخر في نفسه كذلك يشبه ان يعرض للاشياء
في علم الله سبحانه أعني ان يتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه بها ومثل
ذلك في المضاف انه قد تكون الاسطوانة الواحدة بمنة زيد ثم تعود بسمرته
وزيد بعد لم يتغير في نفسه وليس بصادق فان الاضافة قد تغيرت في نفسها
وذلك ان الاضافة التي كانت بمنة قد طابت بسمرته وانما الذي لم يتغير هو
موضوع الاضافة أعني الحامل لها الذي هو زيد وإذا كان ذلك كذلك وكان
العلم هو نفس الاضافة فقد يجب ان يتغير عند تغير المعلوم كما يتغير اضافة
الاسطوانة الى زيد عند تغيره وذلك اذا عادت بسمرته بعد ان كانت بمنة

والذي

والذي يتحل به هذا الشك عندنا هو ان يعرف الحال في العلم القديم مع
الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود وذلك ان وجود الموجود
هو علة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد
الموجود بعد ان لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في
العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معلولا للموجود لاعلة له فإذا واجب
ان لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وانما أتى هذا الغلط من
قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف
فساد هذا القياس وكما انه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله أعني
تغيرا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغيرا عند
حدوث معلومه عنه فإذا قد انحل الشك ولم يلزمنا انه اذا لم يحدث هنالك
تغير أعني في العلم القديم فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه
وانما لزم ان لا يعلم بعلم يحدث الا بعلم قديم لان حدوث التغير في العلم عند
تغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلوم عن الموجود وهو العلم المحدث
فإذا العلم القديم انما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم
المحدث لانه غير متعلق أصلا كما حكى عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا
الشك انه سبحانه لا يعلم الجزئيات وليس الامر كما توهم عليهم بل يرون انه
لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علة
لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب ان
يعترف به فانه قد اضطر البرهان الى انه عالم بالاشياء لان صدورها عنه
انما هو من جهة انه عالم لامن جهة انه موجود فقط أو موجود
بصفة كذا بل من جهة انه عالم كما قال تعالى ألا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير وقد اضطر البرهان الى انه غير عالم بها بعلم هو على صفة
العلم المحدث فواجب ان يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف
وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن ان يتصور ان المشائين من الحكماء
يرون ان العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون انه سبب الانذارات
في المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الاهامات فهذا ما ظهر لنا في وجه

حل هذا الشك وهو امر لا مزية فيه ولا شك والله الموفق للصواب والمرشد للحق والسلام عليك ورحمة الله وبركاته والله أعلم بالصواب والى
المرجع والمآب

كتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة تصنيف
الشيخ العلامة أبو الوليد بن رشد

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد وبعد حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته واطاع من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالته نبيه الى خلقه على ما استبان به عندهم زبج الزائغين من أهل ملته وتخريف المبطلين من أمته وانكشف لهم ان من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به وصلواته التامة على أمين وحيه وخاتم رساله وعلى آله واسرته فانه لما كنا قد بينا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها وقلنا هناك ان الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وان الظاهر منها فرض الجمهور وان المؤول هو فرض العلماء وأما الجمهور ففرضهم فيه حله على ظاهره وترك تأويله وانه لا يحل للعلماء ان يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال على رضى الله عنه حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون ان يكذب الله ورسوله فقد رأيت ان أخص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حل الجمهور عليها وتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة فان الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى انه على الشريعة الاولى وان من خالفه امام مبتدع واما كافر مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة الطائفة التي تسمى بالاشعرية وهم الذين يرى أكثر

الناس

الناس اليوم انهم أهل السنة والتي تسمى بالمعتزلة والطائفة التي تسمى بالمطانية والطائفة التي تسمى بالحشوية وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الاولى التي قصد بالحل عليها جميع الناس وان من زاغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع واذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر ان جأها أقول محدثة وتأويلات مبتدعة وأنا اذكر من ذلك ما يجري مجرى العقيدة الواجبة في الشرع التي لا يتم الايمان الا بها وتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يمتدحه الجمهور في الله تبارك وتعالى والطرق التي سلك بهم في ذلك وذلك في الكتاب العزيز ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع اذ كانت أول معرفة يجب ان يعرفها المكلف وقبل ذلك فينبغي ان نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول أما الفرقة التي تدعى (بالحشوية) فانهم قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل أعني ان الايمان بوجوده الذي كاف الناس التصديق به يكفي فيه ان يتأق من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانا كما يتأق منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها انها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها لجميع منضية الى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها الى الافرار به وذلك انه يظهر من غير ما آية من كتاب الله انه دعا الناس فيها الا التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الآية ومثل قوله تعالى أفى الله شك فاطر السموات الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى وليس لقائل ان يقول انه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله أعني لا يصح ايمانه الا من قبل وقوعه عن هذه الادلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو احدا الى الاسلام الا عرض عليه هذه الادلة فان العرب كانوا تعترف

بوجود الباري سبحانه ولذلك قال تعالى واثن سألهم من خلق السموات
والارض ليعوان الله ولا يمتنع ان يوجد من الناس من تباع به قدامة العقل
وبلادة القريحة الى ان لا يفهم شيئا من الادلة الشرعية التي نصبها صلى
الله عليه وسلم للجمهور وهذا هو أقل الوجود فاذا وجد وفرضه الايمان بالله
من جهة السماع فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع (واما الاشعرية)
فانهم رأوا ان التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون الا بالعقل لكن
سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا
الناس الى الايمان به من قبلها وذلك ان طريقتهن المشهورة انبت على بيان
ان العلم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على انقول بتركيب الاجسام
من اجزاء لا تتجزء وان الجزء الذي لا يتجزء محث والاجسام محدثة بحدوثه
وطريقتهن التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزء وهو الذي يسمونه
الجوهر الفرد طريقة معنصاة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة
الجدل فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية
بمقنين الى وجود الباري وذلك انه اذا فرضنا ان العالم محدث لم يبق قولون
ان يكون له ولا بد فاعل محدث وليكن يمرض في وجود هذا الحدث شك
ليس في قوة صناعة الكلام لا بفعل عنه وذلك ان هذا الحدث اسنا فغدر
ان نجعله أزليا ولا محدثا اما كونه محدثا فلانه يقتدر الى محدث وذلك الحدث
الى محدث ويمر الامر الى غير نهاية وذلك مستحيل واما كونه أزليا فانه يجب
ان يكون فعله المتعلق بالفعولات أزليا فتكون المفعولات أزلية والحدث
يجب ان يكون وجوده متعلقا بفعل حادث اللهم الا لو سلموا انه يوجد قبل
حادث عن فاعل قديم فان المفعول لا بد ان يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسلمون
ذلك فان من اصولهم ان المعارض للحوادث حادث وأيضا ان كمال الفاعل
حينما يفعل وحينما لا يفعل وجب ان تكون هالك علة صيرته باحدى
الحالتين أولى منه بالآخرى فيستل أيضا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي
علة العلة فيمر الامر الى غير نهاية وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من ان
الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لان
الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثا فواجب ان يكون

الفعل

الفعل المتعلق بايجاده حادثا وسواء فرضنا الارادة قديمة أو حديثة متقدمة
على الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم اما ان يجوزوا على القديم أحد
ثلاثة امور اما ارادة حادثة وفعل حادث واما فعل حادث وارادة قديمة واما فعل
قديم وارادة قديمة والحادث ليس يمكن ان يكون عن فعل قديم بلا واسطة
ان سلمنا اهم انه يوجد عن ارادة قديمة ووضع الارادة نفسها هي للفعل
المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل وهو كفر من مفعول بلا فاعل فان الفعل غير
الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هي شرط الفعل لا الفاعل وأيضا
فهذه لارادة القديمة يجب ان تتعلق بعدم الحادث دهر لانهاية له اذ كان
الحادث معدوما دهر لانهاية له فهي لا تتعلق بالاراد في الوقت الذي اقتضت
ايجاده الا بعد انقضاء دهر لانهاية له وما نهاية له لا ينقضي فيجب ان لا يخرج
هذا المراد الى الفعل أو ينقضي دهر لانهاية له وذلك ممنوع وهذا هو بعينه
برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك وأيضا فان الارادة
التي تتقدم المراد وتعلق به بوقت مخصوص لا بد ان يحدث فيها في وقت
ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانه ان لم يكن في
المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت
الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من
عدمه الى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العريضة التي لا يتخلص
منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة ولو كاف الجمهور
العلم من هذه الطرق لمكان من باب تكليف ما لا يطاق وأيضا فان الطرق
التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا
أعني ان الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية فليست
تصح للعلماء ولا للجمهور ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنعقول ان
الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان أحدهما وهو الاشهر الذي اعتمد
عليه عامتهم ينبنى على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه
عنها من حدوث العالم احداها ان الجواهر لا تنفك من الاعراض أي لا تخلو
منها والثانية ان الاعراض حادثة والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث
أعني ما لا يتخلو من الحوادث هو حادث فاما المقدمة الاولى وهي القائلة ان

الجواهر لا تعمرى من الاعراض فان عنوا بها الاجسام المشار اليها القاءة
بذاتها فهي مقدمة صحيحة وان عنوا بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم وهو
الذي يريدونه بالجواهر الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك ان وجود جوهر
غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند
وليس في قوة صناعة الكلام تخلص الحق منها وإنما ذلك لصناعة البرهان
واهل هذه الصناعة قليل جدا واللائل التي يستعملها الاشعرية في
اثباته هي خطابية في الأكثر وذلك ان استدلالهم المشهور في ذلك هو انهم
يقولون ان من المعلومات الاول ان الفيل مثلا انما نقول فيه انه أعظم
من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة واذا كان ذلك كذلك
فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحدا بسيطا واذا فسد الجسم فاليها
ينحل واذا تركب فيها يتركب وهذا الغلط انما دخل عليهم من شبه
الكمية المنفصلة بالمتصلة فظنوا ان ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة وذلك
ان هذا يصدق في العدد أعني ان نقول ان عددا أكثر من عدد من قبل
كثرة الأجزاء الموجودة فيه أعني الوحدات وأما الحكم المتصل فليس
يصدق ذلك فيه ولذلك نقول في الحكم المتصل انه أعظم وأكبر ولا نقول انه
أكثر وأقل ونقول في العدد انه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر
وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها اعدادا ولا يكون هناك عظم متصل
أصلا فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها ومن المعروف بنفسه
ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين أعني الاعظام الثلاثة التي هي الخط
والسطح والجسم وأيضا فان الحكم المتصل هو الذي يمكن ان يعرض عليه
في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك في العدد
ليكن يعارض هذا ايضا ان الجسم وسائر أجزاء الحكم المتصل يقبل الانقسام
وكل منقسم فاما ان ينقسم الى شئ منقسم أو الى شئ غير منقسم فان
انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم وأن انقسم الى
منقسم عاد السؤال أيضا في هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم أو الى غير
منقسم فان انقسم الى غير نهاية كانت في الشئ المتناهي أجزاء لانهاية لها
ومن المعلومات الاول ان أجزاء المتناهي متناهية ومن الشكوك المعتادة

التي

التي تلزمهم ان يسألوا اذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ أما القابل لنفس
الحدوث فان الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع
الحدوث فان من أصولهم ان الاعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الامر
الى ان يضعوا الحدوث من موجودها والموجودها وأيضا فقد يستلزم ان
كان الموجود يكون من غير عدم فيماذا يتعاقى فعل الفاعل فانه ليس بين
العدم والوجود وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعاقى
عندهم بالعدم ولا يتعاقى بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغي ان يتعاقى
بذات متوسطة بين العدم والوجود وهذا هو الذي اضطر المعتزلة الى ان
قالت ان في العدم ذاتا وهو لا يلزمهم ان يوجد ما ليس بوجود
بالفعل موجودا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود الخلاء
فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها فاذا يجب ان
لا يجعل هذا مبدءا لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصة للجمهور فان طريقة
معرفة الله أوضح من هذه على ماسنين من قولنا بعد وأما المقدمة الثانية
وهي القائلة ان جميع الاعراض محدثة فهي مقدمة مشكوك فيها وخفاء
هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم وذلك انما شاهدنا بعض الاجسام محدثة
وكذلك بعض الاعراض فلا فرق في المقالة من الشاهد في كليهما الى
الغائب فان كان واجبا في الاعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب
أعني ان نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسا على ما شاهدناه فقد يجب
ان يفعل ذلك في الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الاعراض على
حدوث الاجسام وذلك ان الجسم السماوي وهو المشكوك في الحاقه بالشاهد
الشك في حدوث اعراضه كالشك في حدوثه نفسه لانه لم يحس حدوثه
لا هو ولا اعراضه ولذلك ينبغي ان نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي
الطريق التي تفضي بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص
وهي التي خص الله به ابراهيم عليه السلام في قوله وكذلك نرى ابراهيم
ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين لان الشك كله انما هو في
الاجرام السماوية وكثر النظر انتقوا اليها واعتقدوا انها آلهة وأيضا فان
الزمان من الاعراض ويعبر تصور حدوثه وذلك ان كل حادث فيجب ان يتقدمه

العدم بالزمان فان تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور الا من قبل الزمان
وايضاً فان الممكن الذي يكون فيه العالم اذا كان كل ممكن بالمكان
سابق له يعسر تصور حدونه أيضاً لانه ان كان خلاه على رأى من يرى
ان الخلاء هو الممكن يحتاج ان يتقدم حدونه ان فرض حادثاً خلاء آخر
وان كان الممكن نهاية الجسم المحيط بالممكن على رأى الثاني لزم ان يكون
ذلك الجسم في مكان فيحتاج الجسم الى جسم ويمر الامر الى غير نهاية وهذه
كلها شكوك غريبة وأدلتهم التي يلتمسون بها بيان ابطال قدم الاعراض
انما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثاً أعني من يضع ان جميع
الاعراض غير حادثة وذلك انهم يقولون ان الاعراض التي يظهر للحس انها
حادثة ان لم تكن حادثة فاما ان تكون منتقلة من محل الى محل واما ان
تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل ان تظهر ثم يبطلون هذين
القسمين فيظنون انهم قد بينوا ان جميع الاعراض حادثة وانما بان من
قواهم ان ما يظهر من الاعراض حادثاً فهو حادث لا مالا يظهر حدونه ولا
ملايشك في أمره مثل الاعراض الموجودة في الاجرام السماوية من حركاتها
واشكالها وغير ذلك فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الاعراض الى
قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطابي الا حيث النقطة معقولة بنفسها
وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب وأما المقدمة الثالثة وهي
القائلة ان مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم
وذلك انه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما مالا يخلو من جنس الحوادث
ويخلو من آحادها والمعنى الثاني مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه
كأنك قلت مالا يخلو عن هذا السواد المشار اليه فاما هذا المفهوم الثاني فهو
صديق أعني مالا يخلو عن عرض ما مشار اليه وذلك العرض حادث انه يجب
ضرورة ان يكون الموضوع له حادثاً لانه ان كان قديماً فقد خلا من ذلك
العرض وقد كما فرضناه لا يخلو هذا خلاف لا يمكن وأما المفهوم الاول وهو
الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث ~~المحل~~ بل أعني الذي لا يخلو من جنس
الحوادث لانه يمكن ان يتصور المحل الواحد أعني الجسم تتعاقب عليه
اعراض غير متناهية اما متضادة وفيها غير متضادة كأنك قلت حركات لانهاية

لها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم انه يتكون واحد بعد آخر
ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة راموا شديداً
وتقويتها بان بينوا في زعمهم انه لا يمكن ان تتعاقب على محل واحد اعراض
لانهاية لها وذلك انهم زعموا انه يجب عن هذا الموضع ان لا يوجد منها في
المحل عرض ما مشار اليه الا وقد وجدت قبله اعراض لانهاية لها وذلك
يؤدي الى امتناع الوجود منها أعني المشار اليه لانه يلزم أن لا يوجد الا
بعد انقضاء ما لانهاية له ولما كان ما لانهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد
هذا المشار اليه أعني المفروض موجوداً مثال ذلك ان الحركة الموجودة
اليوم للجرم السماوي ان كان قد وجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان
يجب أن لا توجد ومثلوا ذلك برجل قال لرجل لا أعطيك هذا الدينار حتى
أعطيك قبله دنائير لانهاية لها فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه
أبداً وهذا التمثيل ليس بصحيح لان في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع
ما بينهما غير متناه لان قوله وقع في زمان محدود واعطاه الدينار يقع أيضاً في
زمان محدود فاشترط هو ان يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان
الذي تكلم فيه أزمنة لانهاية لها وهي التي يعطيه فيها دنائير لانهاية لها
وذلك مستحيل فهذا التمثيل بين من أمره انه لا يشبه المسألة الممثل بها وأما
قواهم ان ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس
صافياً في جميع الوجوه وذلك ان الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد
على نحوين اما على جهة الدور واما على جهة الاستقامة فالتى توجد على
جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان يعرض عنها ما بينهما
(مثال ذلك) انه ان كان شروق فقد كان غروب وان كان غروب فقد كان
شروق فان كان شروق فقد كان شروق وكذلك ان كان غيم فقد كان
بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد من الارض فقد ابتلت الارض
وان كان ابتلت الارض فقد كان مطراً وان كان مطراً فقد كان غيم فان
كان غيم فقد كان غيم وأما التي تكون على الاستقامة مثل كون الانسان
من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر فان هذا ان كان بالذات لم يصح
ان يمر الى غير نهاية ولانه اذا لم يوجد الاول من الاسباب لم يوجد الاخير

وان كان ذلك بالعرض مثل ان يكون الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذي هو الاب المصور له وهو يكون الاب انما منزلته منزلة الالة من الصانع فليس يمنع وان وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له ان يفعل بالآلات متبدلة اشخاصا لانهاية لها وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وانما سقناه ليعرف ان ما توهم القوم من هذه الاشياء انه برهان فليس برهانا ولا هو من الاقوال التي تليق بالجمهور أعني البراهين البسيطة التي كاف الله بها الجميع من عباده الايمان به فقد تبين لك من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية واما الطريقة الثانية فهي التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية ومبناها على مقدمتين احدهما ان العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائر مثلا أصغر مما هو أو أكبر مما هو أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه أو تكون حركة كل متحرك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرك اليها حتى يمكن في الجران يتحرك الى فوق وفي النار الى أسفل وفي الحركة الشرقية ان تكون غربية وفي الغربية ان تكون شرقية والمقدمة الثانية ان الجائر يحدث وله محدث أى فاعل صيره باحدى الجائزين أولى منه بالآخر فاما المقدمة الاولى فهي خطابية وفي بادئ الرأي وهي اما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقه غير هذه الخلقة التي هو عليها وفي بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العال الحقيقية على الانسان ويشبه ان يكون ما يعرض للانسان في أول الامر عند النظر في هذه الاشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير ان يكون من أهل تلك الصنائع وذلك ان الذي هذا شأنه قد سبق الى ظنه ان كل ما في تلك المصنوعات او جعلها يمكن ان يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله أعني غايته فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة واما الصانع والذي

يشارك

يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى ان الامر بضد ذلك وانه ليس في المصنوع الا شيء واجب ضروري أو ليكون به المصنوع أم وأفضل ان لم يكن ضروريا فيه وهذا هو معنى الصناعة والظاهر ان المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع فصاحب الخلاق العظيم فهذه المقدمة من جهة انها خطابية قد تصلح لاقتناع الجميع ومن جهة انها كاذبة ومبطله لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانما صارت مبطله للحكمة لان الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء واذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره كما انه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية في وجود الامور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع وأي حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأني بأى عضو اتفق أو بغير عضو حتى يكون الابصار مثلا يتأني بالاذن كما يتأني بالعين والشم بالعين كما يتأني بالانف وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي سمي به نفسه حكما تعالى وتقدسست أسماؤه عن ذلك وقد نجد ان ابن سينا يدعي انه هذه المقدمة بوجهها وذلك انه يرى ان كل موجودا سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته يمكن وجائز وان هذه الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاول وهذا قول في غاية السقوط وذلك ان الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضرورية فان قيل انما يعني بقوله يمكننا باعتبار ذاته أى انه متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولما كان للعرض على الكلام معه في الاشياء التي اخترعها هذا الرجل استعجنا القول الى ذكره فلنرجع الى حيث كنا نقول فأما القضية الثانية وهي القائلة ان الجائر محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز افلاطون ان يكون شيء جائزا أزليا ومنعه أرسطو وهو مطلب عويص ولن تبين

(- ٣ قلده)

حقيقته الا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه وقرن
شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته وأما أبو المعالي فانه
رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات أحدها أن الجائز لا بد له من مخصص
بجعله بأحد الوصفين الجائزين أولي منه بالتالي والثانية أن هذا المخصص
لا يكون الا مريدا والثالثة أن الموجود عن الارادة هو حادث ثم بين أن
الجائز يكون عن الارادة أي عن فاعل مريد من قبل أن كل فعل فاعلا أن
يكون عن الطبيعية واما عن الارادة والطبيعة ليس يكون عنها أحد
الجائزين المماثلين أعني لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلهما مثال ذلك أن
السقمونيا ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الايمن من البدن مثلا دون
التي في اليسر وأما الارادة فهي التي تختص بالشئ دون مماثله ثم اضاف
الى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خالق
فيه يريد الخلاء لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء فانتهج عن ذلك
أن العالم خالق عن ارادة والمقدمة القائلة أن الارادة هي التي تختص بأحد
المماثلين صحيحة والقائلة أن العالم في خلاء يحيط به كاذبة أو غير بيّنة بنفسها
ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن يكون قديما
لأنه ان كان محدثا احتاج الى خلاء وأما المقدمة القائلة أن الارادة لا يكون
عنها الا مراد محدث فذلك شئ غير بين وذلك أن الارادة التي بالفعل فهي
مع فعل المراد نفسه لأن الارادة من المضاف وقد تبين انه اذا وجد أحد
المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد أحدهما
بالقوة وجد الآخر بالقوة فان كانت الارادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد
حادث بالفعل وان كانت الارادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم
وأما الارادة التي تتقدم المراد فهي الارادة التي بالقوة أعني التي لم يخرج
مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة بالفعل الموجب لحادث المراد
ولذلك هو بين انها اذا خرج مرادها انها على نحو من الموجود لم تكن
عليه قبل خروج مرادها الى الفعل اذ كانت هي السبب في حدوث المراد
بتوسط الفعل فاذا لو وضع المتكلمون ان الارادة حادثة لوجب أن يكون
المراد محدثا ولا بد والظاهر من الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع

الجهور

الجهور ولذلك لم يصرح لابرادة قديمة ولا حادثة بل صرح بما الا يظهر منه
ان الارادة موجودة موجودات حادثة وذلك في قوله تعالى انما أمرنا لشي
اذا أردناه ان نقول له كن فيكون وانما كان ذلك كذلك لان الجهور
لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحق أن الشرع لم يصرح
في الارادة لا بحادث ولا بقديم لكون هذا من التشابهات في حق الاكثر
وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام ارادة حادثة في موجود
قديم لان الاصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الارادة بعمل قديم هو
المقدمة التي بينها وهي ان ما لا يتخلو عن الحوادث حادث وسبب هذا المعنى
بما أنتم عند القول في الارادة فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق
المشهورة للاشعرية في السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية
يقينية ولا طرقا شرعية يقينية وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة
في الكتاب العزيز على المعنى أعني بمعرفة وجود الصانع وذلك ان الطرق
الشرعية اذا تؤملت وجدت في الاكثر قد جمعت وصفين أحدهما ان تكون
يقينية والثاني ان تكون بسيطة غير مركبة أعني قليلة المقدمات فتكون
نتائجها قريبة من المقدمات الاول (وأما الصوفية) فطرقهم في النظر ليست
طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة وانما يزعمون ان المعرفة
بالله وبغيره من الموجودات شئ ياتي في النفس عند تجربتها من الغوارض
الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحح هذا بطواهر
من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله ومثل قوله
تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومثل قوله ان تتقوا الله يجعل لكم
فرقا الى أشياء ذلك كثيرة يظن انها حادثة لهذا المعنى ونحن نقول ان هذه
الطريقة وان سلمنا وجودها فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ولو كانت
هذه الطريقة هي المقصودة بالناس ابطلت طريقة النظر ولكان وجودها
بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دواء الى النظر والاعتبار وتنبه على طرق
النظر نعم لسنا ننكر ان تكون امانة الشهوات شرطا في صحة النظر مثل
ما تكون الصحة شرطا في ذلك لان امانة الشهوات هي التي تفيد المعرفة
بذاتها وان كانت شرطا فيها كما ان الصحة شرط في العلم وان كانت ليست

مفيدة له ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في
جائتها حثا أعنى على العمل لا انها كافية بنفسها كما ظن القوم بل ان كانت
نافعة في النظرية فعلى الوجه الذى قلنا وهذا بين عند من أنصف واعتبر
الامر بنفسه (وأما المعتزلة) فانه لم يصل اليها في هذه الجزيرة من كتبهم
شيء نقف منه على طرقهم التى سلكوها في هذا المعنى ويشبه ان تكون
طرقهم من جنس طرق الاشعرية فان قيل فاذا قد تبين ان هذه الطرق
كأها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التى دعا الشرع منها
جميع الناس على اختلاف فطريهم الى الاقرار بوجود البارئ سبحانه فما
هي الطريقة الشرعية التى نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة
رضوان الله عليهم (قلنا) الطريق الذى نبه الكتاب العزيز عليها ودعا
السلك من بابها اذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تحصر في جنسين
أحدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات
من أجلها ولنسم هذه دليل العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع
جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراك الحسية
والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع فأما الطريقة الاولى فتنبى على أصليين
أحدهما ان جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الانسان والاصل
الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مرید اذ ليس
يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما كونها موافقة لوجود الانسان
فحصل المقيمين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود
الانسان وكذلك موافقة الأزمنة الاربية له والمكان الذى هو فيه أيضا وهو
الارض وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد
وجزئيات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار
والهواء وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعنى
كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة معرفة ذلك أعنى منافع الموجودات
داخلة في هذا الجنس ولذلك وجب على من أراد ان يعرف الله تعالى
المعرفة التامة ان يفحص عن منافع الموجودات (وأما) دلالة الاختراع
فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات وهذه

الطريقة تنبى على أصليين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدهما
ان هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما
قال تعالى ان الذين تدعون من دون الله ان يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له
الآية فانا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا ان ههنا
موجدا للحياة ومنعما بها وهو الله تبارك وتعالى وأما السموات فنعلم من
قبل حركاتها التى لا تغتر انها مأمورة بالعناية بما ههنا ومضطرة لنا والمسخر
المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة وأما الاصل الثاني فهو ان كل
مخترع فله مخترع فيصح من هذين الاصليين ان للوجود فاعلا مخترعا له
وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبا على من
أراد معرفة الله حق معرفته ان يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع
الحقيقي في جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف
حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وما خلق الله من شيء وكذلك أيضا من تتبع معنى
الحكمة في موجود موجود أعنى معرفة السبب الذى من أجله خلق
والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم فهذان الدليلان هما
دليلا الشرع وأما ان الآيات المنبهة على الادلة المفضية الى وجود الصانع
سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الادلة فذلك
بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى وذلك ان
الآيات التى في الكتاب العزيز في هذا المعنى اذا تصفحت وجدت على ثلاثة
أنواع اما الآيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية واما آيات تتضمن التنبيه
على دلالة الاختراع واما آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعا فأما الآيات
التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى ألم نجعل الارض مهادا
والجبال أوتادا الى قوله وجنات الغافا ومثل قوله تبارك الذى جعل في
السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا ومثل قوله تعالى فلينظر
الانسان الى طعامه الآية ومثل هذا كثير في القرآن وأما الآيات التى
تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق
من ماء دافق ومثل قوله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت الآية

ومثل قوله تعالى يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله ان يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الى غير ذلك من الآيات لا تحصى وأما الآيات التي تجمع الدلائل فهي كثيرة أيضا بل هي الاكثر مثل قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم الى قوله فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون فان قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى وآية لهم الارض الميتة احييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون وقوله تعالى الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقلنا عذاب النار وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ونبيههم على ذلك بما جعل في فطرهم من ادراك هذا المعنى والى هذه الفطرة الاولى المفروزة في طباع البشر الاشارة بقوله تعالى واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الى قوله قلوا بلى شهدنا واهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الايمان به وامثال ما جاءت به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارك وتعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو المسيح المشار اليه في قوله تبارك وتعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فقد بان من هذه الادلة على وجود الصانع انها منحصرة في هذين الجانبين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبين ان هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص وأعني بالخواص العلماء وطريقة الجمهور وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أعني ان الجمهور يقتصر من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبينة على علم الحس وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه

الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أعني من العناية والاختراع حتى لقد قال بعض العلماء ان الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية وهي التي جاءت بها الرسل وتزات بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالتين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعها فانهم انما يعرفون من أمرها انها مصنوعات فقط وان لها صانعا موجودا ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعها وبوجه الحكمة فيها ولا شك ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات الا انها مصنوعة فقط وأما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه فثال من أحس مصنوعات فلم يعترف انها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذي يحدث من ذاته

القول في الوجدانية

فان قيل فان كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وجدانيته الشرعية أيضا وهي معرفة انه لا اله الا هو فان هذا النفي هو معنى زائد على الايجاب التي تضمنت هذه الكلمة والايجاب قد ثبت في القول المتقدم فما يطلب ثبوت النفي قلنا اما نفي الألوهية عن سواه فان طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات احدها قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والثانية قوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خاق واعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون والثالثة قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا فأما الآية الاولى فدلائلها مفروزة في الفطر بالطبع وذلك انه من العلوم بنفسه انه اذا كان ملكا

كل واحد منهما فعله فعل صاحبه انه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما
مدينة واحدة لانه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب
ضرورة ان فعلا معاً ان تفسد المدينة الواحدة الا ان يكون أحدهما بفعل
ويبقى الآخر عطلا وذلك منتف في صفة الالهة فانه متى اجتمع فعلا
من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة هذا معنى قوله سبحانه
لو كان فيهما آلهة الا الله افسدنا وأما قوله اذا لذهب كل اله بما خلق
فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انه يلزم في
الآلهة المختلفة الافعال التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض ان لا يكون عنها
موجود واحد ولما كان العالم واحدا وجب ان لا يكون موجودا عن
آلهة متفنة الافعال وأما قوله تعالى قل لو كان معـه آلهة كما تقولون اذا
لابتغوا الى ذي العرش سبيلا فهي كالآية الاولى أعني انه برهان على
امتناع الهين فعلهما واحد ومعنى هذه الآية انه لو فيهما آلهة قادرة على
ايجاد العالم وخلقته غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم
نسبة الخالق له لوجب ان يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان
مما لان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة فان المتلین لا ينسبان الى محل
واحد نسبة واحدة لانه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب أعني لا يجتمعان في
النسبة الى محل واحد كما لا يخلان في محل واحد اذا كانا عما شأنهما ان يقوما
بالمحل وان كان الامر في نسبة الاله الى العرش هذه النسبة أعني ان العرش
يقوم به لانه يقوم بالعرش ولذلك قال الله وسع كرسيه السموات والارض
ولا يؤده حفظهما فهذا هو الدليل الذي بالطبع أو الشرع في معرفة
الوحدانية وأما الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل ان العلماء يعلمون
من ايجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد
أكثر مما يعلم الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر
الآية سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تسبح له السموات السبع
والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
انه كان حلما غفورا وأما ما تشكك الاشعريّة من الدليل الذي يستنبطونه
من هذه الآية وهو الذي يسمونه دليل الممانعة فشيء ليس يجري مجرى

الدلة الطبيعية والشرعية أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلان
ما يقولون في ذلك ليس برهانا وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلان الجمهور
لا يقدر على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن ان يقع لهم به اقناع وذلك
انهم قالوا لو كانا اثنين بأكثر لجاز ان يختلفا واذا اختلفا لم يحل ذلك من ثلاثة
أقسام لارابع لها اما ان يتم مرادهما جميعا واما ان لا يتم مراد واحد منهما
وأما ان يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر قالوا ويستحيل ان لا يتم
مراد واحد منهما لانه لو كان الامر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا
معدوما ويستحيل ان يتم مرادهما معا لانه يكون العالم موجودا معدوما
فلم يبق الا ان يتم مراد الواحد ويبتل مراد الآخر فالذي بطالت ارادته
عاجز والعاجز ليس باله ووجه الضعف في هذا الدليل انه كما يجوز في
العقل ان يختلفا قياسا على المرادين في الشاهد يجوز ان يتفقا وهو البق
بالآية من الخلاف واذا اتفقا على صفات العالم كانا مثل صانعين اتفقا على
صنع مصنوع واذا كان هذا كهذا فلا بد ان يقال ان افعاليهما ولو اتفقا
كانت تتعاون لورودها على محل واحد الا ان يقول قائل فاعل هذا يفعل
بعضا والآخر بعضا واعلمهما يفعلان على المداولة الا ان هذا التشكك
لا يليق بالجمهور والجواب في هذا ان يشكك من الجدلين في هذا المبنى ان
يقال ان الذي يقدر على اختراع البغض يقدر على اختراع الكل فيعود
الامر الى قدرتهما على كل شئ فاما ان يتفقا واما ان يختلفا وكيفما كان
تعاون الفعل وأما التداول فهو نقص في حق كل واحد منهما والاشبه ان لو
كانا اثنين ان يكون العالم اثنين فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل
الواحد انما يوجد عن واحد فاذا ليس ينبغي ان يفهم من قوله تعالى واعلا
بعضهم على بعض من جهة اختلاف الافعال فقط بل ومن جهة اتفاقهما
فان الافعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد كما تتعاون الافعال
المختلفة وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون
وان كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة الى هذا الذي قلناه وقد يدل ذلك
على ان الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي
تضمنت الآية ان المحال الذي أفضى اليه دليلهم غير المحال الذي أفضى

اليه الدليل المذكور في الآية وذلك المحال الذي أفضى اليه الدليل الذي
 زعموا انه دليل الآية هو أكثر من محال واحد اذ قسموا الامر الى ثلاثة
 أقسام وليس في الآية تقسيم فدلهاهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل
 المنطق بالقياس الشرطي المتصل ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السير
 والتقسيم والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي
 المتصل وهو غير المتصل ومن نظري تلك الصناعة أدنى نظريتين له
 الفرق بين الدليلين وأيضا فان المحالات التي أفضى اليها دليهاهم غير المحال
 الذي أفضى اليه دليل الكتاب وذلك ان المحال الذي أفضى اليه دليهاهم هو
 ان يكون العالم اما لا موجودا ولا معدوما واما ان يكون موجودا معدوما
 واما ان يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة أكثر من
 واحد والمحال الذي أفضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام وانما
 علق الاستحالة فيه في وقت مخصوص وهو ان يوجد العالم فاسدا في وقت
 الوجود فكأنه قال لو كان فيهما آلهة الا الله لوجد العالم فاسدا في الآن
 ثم استثنى انه غير فاسد فوجب ان لا يكون هنالك الاله واحد فقد تبين من
 هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود
 الباري سبحانه ونفي الالهية عن سواه وهما العنيتان اللذان تضمنهما كلمة
 التوحيد أعني لا اله الا الله فن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين
 اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته
 العقيدة الاسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق
 بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي بأشراك الاسم
 الفصل الثالث في الصفات

وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها
 فهي أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهي سبعة العلم والحياة والقدرة
 والارادة والسمع والبصر والكلام فالعلم فقد نبه الكتاب العزيز على
 وجه الدلالة عليه في قوله تعالى لا يعلم من خالق وهو اللطيف الخبير
 ووجه الدلالة ان المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه أعني
 كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للنفعة

المقصودة بذلك المصنوع انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانما حدث عن
 صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون عالما به مثال ذلك
 ان الانسان اذا نظر الى البيت فأدرك ان الأساس انما صنع من أجل الحائط
 وان الحائط من أجل السقف تبين ان البيت انما وجد عن عالم بصناعة
 البناء وهذه الصفة هي صفة قديمة اذا كان لا يجوز عليه سبحانه ان يتصف
 بها وقتا لم يكن ليس ينبغي ان يتعمق في هذا فيقال ما يقول المتكلمون
 انه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم فانه يلزم على هذا ان يكون العلم
 بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علما واحدا وهذا امر غير معقول
 اذ كان العلم واجبا ان يكون تابعا للوجود ولما كان الوجود تارة بوجود
 فعلا وتارة بوجود قوة وجب ان يكون العلم بالوجودين مختلفا اذ كان وقت
 وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شيء لم يصرح به الشرع بل
 الذي صرح به خلافه وهو انه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى وما
 تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
 الا في كتاب مبين فينبغي ان يوضع في الشرع انه عالم بالشيء قبل ان يكون
 على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على انه قد كان وعالم بما قد تلف انه
 تلف في وقت تلفه وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع وانما كان هذا
 هكذا لان الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى وليس
 عند المتكلمين برهان يوجب ان يكون بغير هذه الصفة الا انهم يقولون ان
 العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث لان
 ما لا يتغير من الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة فاذا
 الواجب ان تقر هذه القاعدة على ماوردت ولا يقال انه يعلم حدوث المحدثات
 وقساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا بعلم قديم فان هذه بدعة في الاسلام وما
 كان ربك نسيا وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انه
 يظهر في الشاهد ان من شرط العلم الحياة والشرط عند المتكلمين يجب ان
 ينتقل فيه الحكم من الشاهد الى الغائب وما قالوه في ذلك صواب وأما صفة
 الارادة فظاهر اتصافه بها اذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم
 ان يكون مريدا له وكذلك من شرطه ان يكون قادرا فاما ان يقال انه

مرید للامور المحدثة بإرادة قدیعة فبدعة وشئ لا یقلقه العلماء ولا یقنع الجمهور
أعنی الذین بلغوا رتبة الجدل بل ینبغی أن یقال أنه مرید لکون الشئ فی
وقت کونه و غیر مرید لکونه فی غیر وقت کونه كما قال تعالیٰ انما قولنا لشيئ
إذا أردناه أن نقول له کن فیکن فانه لیس عند الجمهور كما قلنا شئ
یضطرهم الی ان یقولوا أنه مرید للمحدثات بإرادة قدیعة الی ما توهمه
المتکلمون من الذی تقوم به الحوادث حادث فان قبل فصفة الکلام له من
أن تثبت له قلنا ثبت له من قیام صفة العلم به وصفة القدرة علی الاختراع
فان الکلام لیس شیئاً أكثر من أن یفعل المتکلم فعلا یدل به المخاطب علی
العلم الذی فی نفسه أو یصیر المخاطب بحیث ینکشف له ذلك العلم الذی فی
نفسه وذلك من جهة أفعال الفاعل وإذا کان المخلوق الذی لیس بفعل حقیقی
أعنی الانسان یقدر علی هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فیکم بالحری ان
یکون ذلك واجبا فی الفاعل الحقیقی ولهذا الفعل شرط آخر فی الشاهد وهو
أن یکون بواسطة وهو اللفظ وإذا کان هذا هكذا وجب أن یکون هذا
الفعل من الله تعالیٰ فی نفس من اصطفیٰ من عباده بواسطة ما الا انه لیس
یحیی ان یکون لفظا ولا یدخل مخلوقا له بل قد یکون بواسطة ملک وقد یکون
وحیا أی بغير واسطة لفظ یخلقه بل یفعل فعلا فی السامع ینکشف له به
ذلك المعنی وقد یکون بواسطة لفظ یخلقه الله فی سمع المختص بکلامه سبحانه
والی هذه الاطوار الثلاثة الاشارة بقوله تعالیٰ وما کان لبشر ان یکلمه الله
الا وحیا أو من وراء حجاب أو یرسل رسولا فیوحی بأذنه ما یشاء فالوحی هو
وقوع ذلك المعنی فی نفس الموحی الیه بغير واسطة لفظ یخلقه بل بانکشاف
ذلك المعنی له بفعل یفعله فی نفس المخاطب كما قال تبارک وتعالیٰ فکان قاب
قوسین أو أدنی فأوحی الی عبده ما أوحی ومن وراء حجاب هو الکلام الذی
یکون بواسطة ألفاظ یخلقها فی نفس الذی اصطفاه بکلامه وهذا هو کلام
حقیقی وهو الذی خص الله به موسیٰ ولذلك قال تعالیٰ وکلم الله موسیٰ
تکلیما وأما قوله أو یرسل رسولا فهذا هو القسم الثالث وهو الذی یکون
منه بواسطة الملك وقد یکون من کلام الله ما یلقیه الی العلماء الذین هم ورثة
الانبیاء بواسطة البراهین وبهذه الجهة صح عن العلماء ان القرآن کلام الله

فقد تبین لك ان القرآن الذی هو کلام الله قدیم وان اللفظ الدال علیه
مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا یأین لفظ القرآن الالفاظ الی ینطق بها فی
غیر القرآن أعنی ان هذه الالفاظ هی فعل لنا بأذن الله وألفاظ القرآن هی
خلق الله ومن لم یفهم هذا علی هذا الوجه لم یفهم هذه الصورة ولا یفهم
کیف یقال فی القرآن انه کلام الله وأما الحروف الی فی المصحف فانما
هی من صنعنا بأذن الله وانما وجب لها التعظیم لانها دالة علی اللفظ المخلوق
لله وعلی المعنی الذی لیس بمخلوق ومن نظر الی اللفظ دون المعنی أعنی لم
یفصل الامر قال ان القرآن مخلوق ومن نظر الی المعنی الذی یدل علیه اللفظ
قال انه غیر مخلوق والحق هو الجمع بینهما والاشعرية قد نفوا ان یمکن
المتکلم فاعلا للکلام لانهم تخيلوا انهم اذا سلموا هذا الاصل وجب ان یعترفوا
ان الله فاعل لکلامه ولما اعتقدوا ان المتکلم هو الذی يقوم الکلام بذاته
ظنوا انهم یلزمهم عن هذین الاصلین ان یمکن الله فاعلا للکلام بذاته
فتکون ذاته محلا للحوادث فقالوا المتکلم لیس فاعلا للکلام وانما هی صفة
قدیعة لذاته کالعلم و غیر ذلك وهذا یصدق علی کلام النفس ویکذب علی
الکلام الذی یدل علی ما فی النفس وهو اللفظ والمعتزلة لما ظنوا ان الکلام
هو ما فعله المتکلم قالوا ان الکلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هؤلاء ان
القرآن مخلوق واللفظ عند هؤلاء من حیث هو فعل فلیس من شرطه ان
يقوم بفعله والاشعرية تمسک بان من شرطه ان يقوم بالمتکلم وهذا صحیح
فی الشاهد فی الکلامین معا أعنی کلام النفس واللفظ الدال علیه وأما فی
الخالق فیکلام النفس هو الذی قام به فأما الدال علیه فلم یقم به سبحانه
فلاشعرية لما شرطت ان یکون الکلام باطلاق قائما بالمتکلم أنکرت ان
یکون المتکلم فاعلا للکلام باطلاق والمعتزلة لما شرطت ان یکون المتکلم
فاعلا للکلام باطلاق أنکرت کلام النفس وفی قول کل واحدة من الطائفتین
جزء من الحق وجزء من الباطل علی ملاح لك من قولنا وأما صفة السمع
والبصر انما أنبتهما الشرع لله تبارک وتعالیٰ من قبل ان السمع والبصر
یختصان بعان مفرکة فی الموجودات لیس یدرکهما العقل ولما کان الصانع
من شرطه ان یکون مدبرا لکل ما فی المصنوع وجب ان یکون له هذان

الادراك كان فواجب أن يكون عالماً بمدركات البصر وعالماً بمدركات السمع
اذ هي مصنوعات له وهذه كلها منبهة على وجودها الخالق سبحانه في
الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له وبالجملة فما يدل عليه اسم الاله
واسم المعبود ينقضي أن يكون مدركا بجميع الادراكات لانه من العبث
أن يعبد الانسان من لا يدرك انه عابده كما قال تعالى يا أبت لم تعبد
مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقال تعالى أفتعبدون من دون الله
مالا ينفعكم شيئا ولا يضركم فهذا القدر عما يوصف به الله سبحانه ويسمى به
هو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب

السؤال من هذه الصفات هل هي الذات أم زائدة على الذات أي هل هي
صفة نفسية أو صفة معنوية وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها
للقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنوية التي
توصف بها الذات أعني قائم فيها فان الاشعرية يقولون ان هذه الصفات هي
صفات معنوية وهي صفات زائدة على الذات فيقولون انه عالم بعلم زائد على
ذاته وحى بحياة زائدة على ذاته كالخال في الشاهد ويلزمهم على هذا ان
يكون الخالق جسماً لانه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه
هي حال الجسم وذلك ان الذات لا بد ان يقولوا انها قائمة بذاتها والصفات
قائمة بها أو يقولوا ان كل واحد منها قائم بنفسه فآلهة كثيرة وهذا قول
النصارى الذين زعموا ان الاقانيم ثلاثة أقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال
تعالى في هذا لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وان قالوا أحدهما
قائم بذاته فقد أوجبوا ان يكون جوهرًا وعرضًا لان الجوهر هو القائم
بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة
وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب ان الذات والصفات شيء واحد هو أمر
بعيد من المعارف الاول بل يظن انه مضاد لها وذلك انه يظن ان من
المعارف الاول ان العلم يجب ان يكون غير العالم وانه ليس يجوز ان يكون
العلم هو العالم الا لو جاز ان يكون أحد المضافين قرينة مثل ان يكون الاب
والابن معنى واحداً بعينه فهذا تعلم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح

به بدعة وهو بان يضل الجمهور اخرى منه ان يرشداهم وليس عند المعتزلة
برهان على وجوب هذا في الاول سبحانه اذ ليس عندهم برهان ولا عند
المتكلمين على نفي الجسمية عنه اذ نفي الجسمية عندهم عنه انبني على
وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم وقد بينا في صدر هذا الكتاب انه
ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء
ومن هذا الموضع زل النصارى وذلك انهم اعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا
انها جواهر لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كذات واعتقدوا ان الصفات التي
بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالاله واحد من جهة ثلاثة من
جهة يريدون انه ثلاثة من جهة انه موجود وحى وعالم وهو واحد من
جهة ان مجموعها شيء واحد فهما ثلاثة مذاهب مذهب من رأى انها نفس
الذات ولا كثرة هنالك ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان منهم من
جعل الكثرة قائمة بذاتها ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد
عن مقصد الشرع واذا كان هذا هكذا فاذا الذي ينبغي ان يعلم الجمهور
من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها
دون تفصيل الامر فيها هذا التفصيل فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور
في هذا يقين أصلاً وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية
وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له فانه ليس في قوة
صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذا غنى مراتب صناعة
الكلام ان يكون حكمة جدلية لا برهانية وليس في قوة صناعة الجدل
الوقوف على الحق في هذا فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرح به
الجمهور من المعرفة في هذا والطرق التي سلكت بهم في ذلك

الفصل الرابع في معرفة التنزيه

واذ قد تقرر من هذه المناهج التي سلكتها في تعليم الناس أولاً وجرى
الخالق سبحانه والطرق التي سلكتها في نفي الشريك عنه ثانياً والتي
سلكتها ثالثاً في معرفة صفاته والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس
جنس من هذه الاجناس وهو القدر الذي زيد فيه أو نقص أو حرف أو أول
لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع فقد بقي علينا ان نعرف أيضاً الطرق

التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله والقدر الذي سلك بهم من ذلك فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه فنقول أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضا غير ما آتية من الكتاب العزيز وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقوله أفن يخلق كمن لا يخلق هي برهان قوله تعالى ليس كمثله شيء وذلك انه من المفروض في قطر الجميع ان الخالق يجب ان يكون اما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا والا كان من يخلق ليس بخالق فإذا أضيف الى هذا الاصل ان المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك ان تكون صفات المخلوق اما منتفية عن الخالق واما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق وانما قلنا على غير الجهة لان من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الانسان مثل اثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلك وهذا هو معنى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وإذا تقرر ان الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق وصرح بالبرهان الموجب لذلك وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئا من أحدهما ان بعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق الثاني ان توجد فيه صفات للمخلوق عنه كما كان ظاهرا من أمره انه من صفات النقائص فمما الموت كما قال تبارك وتعالى وتوكل على الحي الذي لا يموت ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات وذلك مصرح به في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري وذلك اما كان قريبا من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه وأما ما كان بعيدا من المعارف الاوّل الضرورية فانما نبه عليه بان عرف انه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آتية من الكتاب ولكن أكثر الناس لا يعلمون مثل قوله تعالى خلق

السموات والارض أكبر من خالق الناس واسكن أكثر الناس لا يعلمون ومثل قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون فان قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه أعني الدليل الشرعي قلنا الدليل علمه ما يظهر من ان الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آتية من كتابه فقال تعالى ان الله معكم السموات والارض ان تزولا واثن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده الآية وقال تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم فان قيل فما تقول في صفة الجسمية هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها فنقول انه من المبين من أمر الشرع انها من الصفات المسكوت عنها وهي من التصريح بأبوابها في الشرع أقرب منها الى نفيها وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليد في غير ما آتية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم ان الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق كما فضل في صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق الا انها في الخالق آتم وجودا ولهذا صار كثير من أهل الاسلام الى أن يعتقدوا في الخالق انه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا الجواب وكثير من تبهم والواجب عندي في هذه الصفة ان يجري فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا اثبات ويحجب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وينتهي عن هذا السؤال وذلك لثلاثة معان أحدها ان ادراك هذا المعنى ليس هو قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا برتين ولا ثلاث وأنت تبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك فانهم قالوا ان الدليل على انه ليس بجسم انه قد تبين ان كل جسم محدث وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على ان كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الاعراض وان ما لا يتعري عن الحوادث حادث وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريق ليست برهانية ولو كانت

برهانية لما كان في طابع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها وايضا فان
ما يصفه هؤلاء القوم من انه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون
بذلك انه جسم أكثر مما ينبغي عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه
فهذا هو السبب الاول في ان لم يصرح الشرع بانه ليس بجسم وأما السبب
الثاني فهو ان الجمهور يرون ان الموجود هو التخييل والمحسوس وان ما ليس
بتخييل ولا محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم ان ههنا موجودا ليس بجسم
ارتفع عنهم التخييل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيما اذا قيل انه
لا خارج العلم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين
أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه انها مثبتة واعتقد الذين
نفيوها في المثبتة انها ممكنة وأما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي
الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغير ذلك فنها
ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة وذلك ان الذين
صرحوا بنفيها فرقوا المعترلة والاشعرية فاما المعترلة فدعاهم هذا الاعتقاد
الى ان نفوا الرؤية وأما الاشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فعمروا
ذلك عليهم ولجئوا في الجمع الى أقاويل سوفسطائية سترشد الى الوهن الذي
فيها عند الكلام في الرؤية ومنها انه يوجب انتفاء الجهة في بادئ الرأي
عن الخالق سبحانه انه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة وذلك ان
بعث الانبياء أنبى على ان الوحي نازل اليهم من السماء وعلى ذلك أثبت
شريعتنا هذه أعني ان الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى انا
أنزلناه في ليلة مباركة وأنبى نزل الوحي من السماء على ان الله في السماء
وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى اليه
يصعد الحكم الطيب والعمل الصالح وقال تعالى تعرج الملائكة والروح
اليه وبالجملة جميع الاشياء التي تلزم القائمين بنفي الجهة على ما سنذكره بعد
عند التكميل في الجهة ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح
بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا علم ما جاء في صفة الحشر من ان البارئ
يطاع على أهل الحشر وانه الذي يتولى حسابهم كما قال تعالى وجاء ربك
والملاك صفا صفا وذلك تأويل حديث النزول المشهور وان كان التأويل

أقرب اليه منه الى أمر الحشر مع ان ما جاء في الحشر متواتر في الشرع
فوجب ان لا يصرح بالجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان
تأثيرها في نفوس الجمهور انما هو اذا جاءت على ظاهرها وأما اذا أوتى فانما
يؤول الامر فيها الى أحد أمرين اما ان يساط التأويل على هذه واشباه هذه
في الشريعة فتعزق الشريعة كلها وتبطل المحكمة المتصودة منها وأما ان
يقال في هذه كلها انها من التشابهات وهذا كله ابطال للشريعة ومحولها من
النفوس من غير ان يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة مع انك
اذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون بهذه الاشياء تجدها كلها غير
برهانية بل الظواهر الشرعية أفنع منها أعني ان التصديق بها أكثر وأنت
تبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقول
بعد وقد يدل ذلك على ان الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور
ان لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس أعني الجسمية لم يصرح الشرع
بالجمهور بما هي النفس فقال في الكتاب العزيز ويسألونك عن الروح قل
الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا وذلك انه يعسر قيام
البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان
انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لا كنتفي بذلك الخليل صلى الله
عليه وسلم في محاجة الكافر حين قال له ربي الذي يحيي ويميت قال أنا
أحيي وأميت الآية لانه كان يكتفي بان يقول له انت جسم والله ليس
بجسم لان كل جسم محدث كما تقول الاشعرية وكذلك كان يكتفي بذلك
موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الالهية وكذلك كان
يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في ارشاد المؤمنين الى كذب
ما يدعيه من الربوبية من انه جسم والله ليس بجسم بل قال عليه السلام
ان ربكم ليس بأعور فاكنتي بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة المناقضة
الذي ينتفي عند كل أحد وجودها ببيد بهمة العقل في البارئ سبحانه فهذه
كلها كما تراه بدع حادثة في الاسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق
التي أنبأ المصطفى انها ستفترق أمتيه اليها فان قال قائل فاذا لم يصرح
الشرع بالجمهور لا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجابوا به في

جواب ماهو فان هذا السؤال طبيعي للانسان وليس يقدر ان يتفكر عنه
ولذلك ليس يقتنع الجمهور ان يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به انه
لاماهية له لان مالا ماهية له لاذات له قلنا الواجب في ذلك ان يجابوا
بحواب الشرع فيقال لهم انه نور فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في
كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فقال تعالى
الله نور السموات والارض وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم
في الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك قال
نوراني اراه وفي حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة
المنتهى غشي السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها أو وليه
سبحانه وفي كتاب مسلم ان الله سبحانه من نور لو كشف لاحرق سحابت
وجهه ما انتهى اليه بصره وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابا من
نور وينبغي ان تعلم ان هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لانه
يجمع فيه انه محسوس تعجز الابصار عن ادراكه وكذلك الافهام مع انه
ليس بجسم والوجود عند الجمهور انما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو
غير المحسوس والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب ان يمثل به أشرف
الموجودات وهنا أيضا سبب آخر وجب ان يسمى به نورا وذلك ان حال
وجوده من عقول العلماء الراغبين في العلم عند النظر اليه بالعقل هي حال
الابصار عند النظر الى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف
لائقا عند الصنفين من الناس وحقا وأيضا فان الله تبارك وتعالى لما كان
سبب الموجودات وسبب ادراكها وكان النور مع الالوان هذه صفته
أعني انه سبب وجود الالوان بالفعل وسبب رؤيتها له فبالحق ما سمي الله
تبارك وتعالى نفسه نورا وذا قيل انه نور لم يعرض شك في الرؤية التي
جاءت في المعاد فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الاول الذي في هذه
الشريعة في هذه الصفة وما حدث في ذلك من البدعة وانما سكنت الشرع
عن هذه الصفة لانه لا يعترف بوجوده في الغائب انه ليس بجسم الا من
أدرك ببرهانه ان في المشاهد موجودا بهذه الصفة وهي النفس ولما كان
الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم

ان يعقلوا وجود موجود ليس بجسم فلما عجزوا عن معرفة اليقين علمنا انهم
عجزوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه (القول في الجهة) وأما هذه
الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الامر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها
المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخروا الاشعرية كآبي العالي ومن اقتدى
بقوله وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة مثل قوله تعالى ويحمل
عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ومثل قوله يدبر الامر من السماء الى الارض
ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ومثل قوله تعالى
تخرج الملائكة والروح اليه الآية ومثل قوله تعالى ألمنتم من في
السماء أن يخسف بكم الارض فاذا هي تمور الى غير ذلك من الآيات التي
ان ساط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وان قيل فيها انها من
المتشابهات عاد الشرع كله متشابهها لان الشرائع كلها مبنية على ان الله في
السماء وان منه تنزل الملائكة بالوحى الى النبيين وان من السماء نزلت
الكتب والبهائم كان الاسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة
المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا ان الله والملائكة في السماء كما اتفقت
جميع الشرائع على ذلك والشبهة التي قادت نفات الجهة الى نفيها هي
انهم اعتقدوا ان اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب
اثبات الجسمية ونحن نقول ان هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان
وذلك ان الجهة هي اما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة وبهذا
نقول ان الحيوان فرق وأسفل ويمينا وشمالا وامام وخلف وأما سطوح جسم
آخر محيطة بالجسم ذي الجهات الست فلما الجهات التي هي سطوح الجسم
نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا وأما سطوح الاجسام المحيطة به فهي
له مكان مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلك المحيطة
بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء وهكذا الافلاك بعضها محيطة ببعض
ومكان له وأما سطح الفلك الخارج فقد تبرهن انه ليس خارجه جسم لانه
لو كان ذلك كذلك لوجب ان يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر ويمر
الامر الى غير نهاية فاذا سطح آخر أسام العالم ليس مكانا أصلا اذ ليس
يمكن ان يوجد فيه جسم لان كل ما هو مكان يمكن ان يوجد فيه جسم

فاذا ان قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب ان يكون غير جسم فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجود هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس اهم ان يقولوا ان خارج العالم خلاء وذلك ان الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لان ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شئ أكثر من ابعاد ليس فيهما جسم أعنى طولا وعرضا وعمقا لانه ان رفعت الابعاد عنه عاد عدما وان أنزل الخلاء موجودا لزم ان تكون اعراض موجودة في غير جسم وذلك ان الابعاد هي اعراض من باب الكممية ولا بد ولكنه قيل في الاراء السالفة القعدة والشرائع الغابرة ان ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة وذلك ان ذلك الموضع ليس هو مكان ولا يحويه زمان وذلك ان كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد فقد يلزم ان يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن وقد تبين هذا المعنى مما أقوله وذلك انه لم يكن ههنا شئ الا هذا الموجود المحسوس أو العدم وكان من المعروف بنفسه ان الموجود انما ينسب الى الوجود أعنى انه يقال انه موجود أى في الوجود اذ لا يمكن ان يقال انه موجود في العدم فان كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب ان ينسب من الموجود المحسوس الى الجزء الأشرف وهو السموات وأشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى خالق السموات والارض أكبر من خالق الناس وان كان أكثر الناس لا يعلمون وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم فقد ظهر لك من هذا ان انبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه وان ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع وان وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو انه ليس في الشاهد مثال له فهو بعينه السبب في ان لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه لان الجمهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم فانه لما كان في الشاهد شرطا في وجوده كان شرطا في وجود الصانع الغائب وانما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ولا يعلمه الا العلماء الراسخون فان الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته

مثل العلم بالنفس أو يضرب مثالا من الشاهد ان كان بالجمهور حاجة الى معرفته في سعادتهم وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الامر المقصود تفهيمه مثل كثير مما جاء من احوال المعاد والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور اليها لاسيما اذا لم يصرح لهم بانه ليس بجسم فيجب ان يتمثل في هذا كله فعل الشرع والا فيقول ما لم يصرح الشرع بتأويله والناس في هذه الاشياء في الشرع على ثلاث رتب صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى وخاصة ما تركت هذه الاشياء على ظاهرها في الشرع وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور وصنف عرضت لهم هذه الاشياء شكوك ولم يقدروا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع وهم الذين ذمهم الله تعالى وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه فعل هذا المعنى فينبغي ان يفهم التشابه ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لغير البرملا الذي هو الغذاء النافع لاكثر الابدان ان يكون لاقل الابدان ضارا وهو نافع للاكثر وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للاكثر وربما ضرر لاقل ولهذا الاشارة بقوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين لكن هذا انما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الاقل منها والاقل من الناس وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الاعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات اليها وأكثرها شبهها بها فيعرض لبعض الناس ان يأخذ المثل به هو المثال نفسه فتزعمه الحيرة والشك وهو الذي يسمى بتشابهها في الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنف الناس بالحقيقة ان هؤلاء هم الاصحاء والغذاء الملائم انما يوافق ابدان الاصحاء وأما أولئك المرضى والمرضى هم الاقل ولذلك قال تعالى وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف انهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره وقلوا ان هذا التأويل ليس هو المقصود به وانما أتى الله به في صورة التشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله بل نقول ان كتاب الله العزيز انما جاء معجزا

من جهة الوضوح والبيان فاذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس من متشابه ثم انه أول ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس ان فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه ان ظاهره متشابه وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها انها من المقصود من الشرع اذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها فان المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل بما كان أنفع في العمل فهو أجدر وأما المقصود الأول بالعلم في حق العلماء فهو الامران جميعا أعني العلم والعمل ومثال من أول شيئا من الشرع وزعم ان ما أوله هو مقصد الشرع وصرح بذلك التأويل للجمهور ومثال من أف الى دواء قد ركب به طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الاكثر فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الا للاقل من الناس فزعم ان بعض تلك الادوية التي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان ان يدل بذلك الاسم عليه وانما أريد به دواء آخر مما يمكن ان يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدل الدواء الذي ظن انه الذي قصده الطبيب وقال للناس هذا هو الذي قصده الطبيب الأول فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا التأويل ففسدت به أمراض كثيرة من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمراض كثيرة عن ذلك الدواء المركب فرأوا اصلاحه بان أبدلوا بعض ادويته بدواء آخر غير الدواء الأول فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول فجاء ثالث فتأول في ادوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الادوية المتقدمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدمة فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم وساط الناس التأويل على ادويته وغيرها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في

حق أكثر الناس وهذه هي حال الفرقة الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة وذلك ان كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الاخرى وزعمت انه الذي قصده الشرع حتى غرق الشرع كل غرق وبعد جدا عن موضعه الأول ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ان مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة يعني بالواحدة التي سلمت تظاهر الشرع ولم يؤوله تأويلا صرح به للناس وانت اذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبين ان هذا المثال صحيح وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم انه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفروهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بجميع مشككة وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن ان الذي أثبتته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وان الحق انما أثبتته في المضمون به على غير أهل ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب المعارف بالله فقال ان سائرهم مجربون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذي صدر عنه هذا الحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية وقد قال في غير ما موضع ان علومهم الالهية هي تخمينات بخلاف الامر في سائر علومهم وأما في كتابه الذي سماه المقتد من الضلال فأنهى فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والفكرة وان هذه المرتبة هي جنس مراتب الانبياء في العلم وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيميا السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتحليل فرقتين فرقة انتدبت لثم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كله خطأ بل

ينبغي ان يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح بالجمهور بالجمع بينه وبين
الحكمة لان التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان
يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز أعني ان يصرح بشئ من
نتائج الحكمة ان لم يكن عنده البرهان عليها لانه لا يكون لامع العلماء
الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فلحق من
قوله هذا اخلاق بالامرين جميعا أعني بالحكمة وبالشرع عند اناس وحفظ
الامرين جميعا عند آخرين أما اخلاق بالشرعية فن جهة افصاحه فيها
بالتأويل الذي لا يجب الانصاح به وأما اخلاق بالحكمة فلا فصاحه أيضا
بمعان فيها لا يجب ان يصرح بها الا في كتب البرهان وأما حفظه للامرين
فلان كثيرا من الناس لا يعرف بينهما تعارضا من جهة الجمع الذي استعمل
بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي
سماه التفرقة بين الاسلام والزندقة وذلك أنه عده فيه أصناف التأويلات
وقطع فيه على أن التأويل ليس بكافر وان خرق الاجماع في التأويل فاذا
ما فعل من هذه الاشياء فهو ضار للشرع بوجهه وللحكمة بوجهه ولهـ ما
بوجهه وهذا الذي فعله هذا الرجل اذا خص عنه ظهر أنه نافع لهمـ ما
بالعرض وذلك ان الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات
اما ابطال الحكمة واما ابطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما
والصواب كان ان لا يصرح بالحكمة للجمهور وأما قد وقع التصريح
فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة
أنها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون ان الحكمة مخالفة لها من الذين
ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها وذلك بان يعرف كل واحد من
الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أعني على كنه الشريعة ولا على
كنه الحكمة وان رأى في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو
رأى اما مبتدع في الشريعة لامن أصلها واما رأى خطأ في الحكمة أعني
تأويل خطأ عليها كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل
ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب ان نعرف أصول الشريعة فان
أصولها اذا تؤمات وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها وكذلك

الراي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك
أنه لم يحيط علما بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطررنا نحن أيضا الى وضع
قول **ب** أعني فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة **ب** وإذا قد تبين
هذا فانرجع الى حيث كنا فنقول ان الذي بقي علينا من هذا الجزء من
المسائل المشهورة هي مسألة الرؤية فانه قد يظن ان هذه المسألة هي
بوجه مداخلية في الجزء المقدم لقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع
كثرتها وشهرتها فشنع الامر عليهم وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع
ان المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح
بها لجميع المكافين ووجب عندهم ان انتفت الجسمية ان تنتفي الجهة وإذا
انتفت الجهة انتفت الرؤية اذ كل مرئي في جهة من الرائي فاضطروا لهذا
المعنى لرد الشرع المنقول واعتزلوا للاحاديث بانها اخبار آحاد وأخبار الآحاد
لا توجب العلم مع ان ظاهر القرآن معارض لها أعني قوله تعالى لا تدركه
الابصار وأما الاشعرية فرأوا الجمع بين الاعتقادين أعني بين انتفاء
الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ففسر ذلك عليهم ولجؤا
في ذلك الى حجج سوفسطائية متوهمة أعني الحجج التي توهم أنه صحيح وهي
كاذبة وذلك انه يشبه ان يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس أعني
أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك
في الفضل ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائي كذلك
الامر في الحجج أعني أن منها ماهو في غاية اليقين ومنها ماهو دون اليقين
ومنها حجة مرائية وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة والاقاويل التي سلكها
الاشعرية في هذه المسألة منها اقاويل في رفع دليل المعتزلة ومنها اقاويل لهم
في جواز رؤية ما ليس بجسم وأنه ليس يعرض من فرضها محال فلما
ما عاندوا به قول المعتزلة ان كل مرئي فهو في جهة من الرائي فهم من قال
ان هذا انما هو حكم الشاهد لاحكم الغائب وان هذا الموضع ليس هو من
الموضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب وأنه جائز ان يرى
الانسان ما ليس في جهة اذا كان جائزا ان يرى الانسان بالقوة الباصرة نفسه

دون عين وهؤلاء اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك البصر فان العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان وأما ادراك البصر فظاهر من أمره ان من شرطه ان يكون المرئي منه في جهة ولا في جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأني الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي بل بأوضاع محدودة وشرط محدودة أيضا وهي ثلاثة أشياء حضور الضوء والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والبصر وكون البصر ذا اللون ضرورة والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الابصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبيع للجميع وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة وقد قال القوم أعني الاشعرية ان أحد المواضع التي يجب أن ينتقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حي سيكون الحياة تظهر في الشاهد شرطاً في وجود العلم وان كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة أعني ان كل مرئي في جهة من الرائي بان الانسان يبصر ذاته في المرآة وان ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة وذلك انه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحمل في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته في غير جهة وهذه مغالطة فان الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة اذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة وأما مجتهدهم التي اتوا بها في امكان رؤية ما ليس بجسم فان المشهور عندهم في ذلك حجتان أحدهما وهو الاشهر عندهم ما يقولونه من ان الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون أو من جهة انه جسم أو من جهة انه لون أو من جهة انه موجود وربما عدوا جهات آخر غير هذه الوجودية ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل انه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون وباطل ان يرى لما كان انه لون اذ لو كان ذلك لما رئي الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التي تقوم في هذا الباب فلم يبق ان يرى الشيء الا من قبل انه موجود والمغالطة في هذا القول بيّنة فان المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه هي حال اللون والجسم فان اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل

اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر ولو كان الشيء انما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب ان تبصر الاصوات وسائر المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة وهذه كلها خلاف ما عقل وقد اضطر المتكلمون لما كان هذه المسألة وما أشبهها أن يسألوا ان الألوان ممكنة أن تسمع والاصوات ممكنة ان ترى وهذا كانه خروج عن الطبيع وعمما يمكن أن يعقله انسان فانه من الظاهر ان حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محسوس هذه غير محسوس تلك وان آلة هذه غير آلة تلك وانه ليس يمكن أن يتقلب البصر سمعاً كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتاً والذين يقولون ان الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو البصر فلا بد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المرئيات الألوان وغيرها ثم يقال لهم ما هو السمع فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الاصوات فاذا وضعوا هذا قبل لهم فهل البصر عند ادراكه الاصوات هو بصر فقط أو سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلموا انه لا يدرك الألوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم يكن بصراً فقط لانه يدرك الاصوات ولا سمعاً فقط لانه يدرك الألوان فهو وبصر وسمع معا وعلى هذا فستكون الاشياء كلها شيئاً واحداً حتى المتضادات وهذا شيء مما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه وهو رأى سوفسطائى لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالارشاد وهي هذه الطريقة وتلخيصها أن الحواس انما تدرك ذوات الاشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال ليست بذوات فالحواس لا تدركها وانما تدرك الذات والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات فاذا الحواس انما تدرك الشيء من حيث هو موجود وهذا كله في غاية الفساد ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول انه لو كان البصر انما يدرك الاشياء لما أمكنه أن يفرق بين الابيض والاسود لان الاشياء لا تفرق بالشيء الذي تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لاني البصر أن يدرك فصول الاصوات ولا في الطمع أن يدرك فصول

المعلومات ولازم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الانسان وانما تدرك الحواس ذوات الاشياء المشار اليها بتوسط ادراكها لمحسوساتها الخاصة بها فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتيا أخذ أنه مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الاقاريل وعلى التعظيم للثاني بين بها لما أمكن أن يكون فيها شيء من الاقتناع ولا وقع بها التصديق لاحد سليم الفطرة والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى الجأت القائلين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الاقاريل الهيجينة التي هي ضحكة من عني بتميز اصناف الاقاريل أدنى عنابة هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور وذلك انه من العسير ان يجتمع في اعتقاد واحد ان ههنا موجودا ليس بجسم وانه مرئي بالابصار لان مدرك الحواس هي في الاجسام أو اجسام ولذلك رأى قوم ان هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت وهذا ايضا لا يليق الاصحاح به للجمهور وانه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل بل مالا يتخيلون هو عندهم عدم وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بتخيل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انه لا يجازيه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه ولو كان القصد تعريف الجمهور انه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا بل لما كان ارفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به اذا كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل وبهذا النحو من التصور أمكن ان يفهموا المعاني الموجودات في المعاد أعني ان تلك المعاني مثبات لهم بأمور متخيلة محسوسة فاذا متى أخذ الشرع في اوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لانه اذ قيل له نور وان له حجابا من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ثم قيل ان المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء وذلك انه قد

تبرهن عند العلماء ان تلك الحال مزيد علم لكن متى صرح لهم به أعني للجمهور بطات عندهم الشريعة كلها أو كنفروا المصريح لهم بها فن خرج عن مناهج الشرع في هذه الاشياء فقد ضل عن سواء السبيل وأنت اذا تأملت الشرع وجدته مع انه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم اياها دونها فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب ان يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفان من الناس والا يخلط التعليمات كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ولذلك قال عليه السلام انا معشر الانبياء أمرنا ان ننزل الناس منازلهم وان نخاطبهم على قدر عقولهم ومن جعل الناس شرعا واحدا في التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل من الاعمال وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول فقد تبين لك من هذا ان الرؤية معنى ظاهر وانه ليس يعرض فيه شبهة اذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى أعني اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا باتباعها واذ قد تبينت عقائد الشرع الاول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغي ان نسير الى الجزء الذي يتضمن معرفة افعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضي القول في هذا الذي قصدناه من الفن الخامس في معرفة الافعال ونذكر في هذا الفن خمس مسائل فنط هي الاصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب (المسألة الاولى) في اثبات خالق العالم (الثانية) في بعث الرسول (الثالثة) في القضاء والقدر (الرابعة) في التجوير والتعديل (الخامسة) في المعاد (المسألة الاولى) في حدوث العالم اعلم ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو انه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وانه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الاشعرية فانا قد بينا ان تلك الطرق ليست من الطرق المقيضة الخاصة بالعلماء ولا هي من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهي الطرق البسيطة أعني بالبسيطة القائمة بالمقدمات التي نتأجبها قربة من المقدمات المعروفة بنفسها وأما البيانات التي تكون بالقائيس المركبة الطويلة التي تنبني على اصول متفتنة فليس

يستعملها الشرع في تعليم الجمهور فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق أعني البسيطة وناول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن الطريقة وكذلك أيضا لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثل في أشاهد وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثل ذلك بأقرب الأشياء شبها به كالحال في أحوال المعاد وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عرفوا أنه ليس من علمهم كما قال تعالى في الروح وإذا قد تقرر لنا في هذا الأصل فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع وواجب أن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد أن يكون الشرع استعمال في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة فالما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى فإنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هي طريق العناية وهي إحدى الطرق التي قلنا أنها الدالة على وجود الخالق تعالى وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة على القطع أن لذلك الشيء صانعا صانعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض فوجد شكله بصفة يتأني منها الجلوس ووجد أيضا وضعه كذلك وقدره علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع وهو الذي وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق ومن غير أن يحمله هنالك فاعل كذلك الأمر في العالم كله فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار وسبب الأمطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس وسائر

المكائنات

المكائنات من الحيوانات والنبات وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وأنه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد أرادته وهو الله عز وجل وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فالما أن هذا النوع من الدلائل قطعي وأنه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه وذلك أن مبادئ على أصلين معترف بهما عند الجميع أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وإن له صانعا وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آتية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق فمنها قوله تعالى ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا إلى قوله وجنات ألفافا فإن هذه الآية إذا تؤملت وجد فيها التنبية على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان وذلك أنه ابتداء فنيه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الأبيض والأسود وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأني لنا المقام عليها وإنما لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير شكلها أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن توجد فيها ولا أن نخلق عليها وهذا كله محصور في قوله تعالى ألم نجعل الأرض مهادا وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع وزائدا إلى هذا معنى الوتارة واللين فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه السعادة وأعرب هذا الجمع وذلك أنه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الأرض من موافقتها

(- ه فلسفه)

لكون الانسان عليها وذلك شئ قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من
الكلام طويل وقدر من الزمان غير يسير والله يختص برحمته من يشاء
وأما قوله تعالى والجبال أوتادا فإنه نبيه بذلك على المنفعة الموجودة في
سكون الارض من قبل الجبال فإنه لو قدرت الارض أصغر مما هي كان
كانت دون الجبال لترعزت من حركات باقى الاسطفسات أعنى الماء والهواء
ولترزات وخرجت من موضعها ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة
فاذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق وإنما
عرضت عن قصد قاصد وإرادة مرید فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد
سبحانه وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات
ثم نبيه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى وجعلنا
الليل لباسا والنهار معاشا يريد ان الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات
التي ههنا من حرارة الشمس وذلك انه لو لا غيبة الشمس بالليل لهلك
الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلما كان
اللباس قد بقي من الحر مع انه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان
سماه الله تعالى لباسا وهذا من أبداع الاستعارة وفي الليل أيضا منفعة
أخرى للحيوان وهو ان نومه يكون فيه مستغرقا لما كان ذهاب الضوء الذي
يحرك الحواس الى ظاهر البدن الذي هو اليقظة ولذلك قال تعالى وجعلنا
نومكم سباتا أى مستغرقا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى وبينما فوقكم سباعا
شدادا وجعلنا سراجا وهاجا فغير بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها وعن
معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبر عنى الشدة عما جعل
فيها من القوة على الحركة التي لا تفر عنها ولا يلحقها من قبلها ملال ولا
تخاف ان تخركم انخر السقوف والمباني العالية الى هذا الاشارة بقوله تعالى
وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها
وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الارض وما حولها حتى انه
لو وقف جرم من الاجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الارض
فضلا عن ان يقف كلها وقد زعم قوم ان النفخ في الصور الذي هو سبب
الصعقة وقوف الفلك ثم نبيه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود

ما على الارض فقال تعالى وجعلنا سراجا وهاجا وانما سماها سراجا لان الاصل
هو الظلمة والضوء طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسة
بصره بالليل وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا وانما
نبيه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لانها أشرف منافعها
وأظهرها ثم نبيه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر وأنه إنما ينزل
لمكان النبات والحيوان وان نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات
الزرع ليس يمكن ان يعرض عن الاتفاق بل سبب ذلك العناية بما ههنا
فقال تعالى وأنزلنا من المعصرات ماء نجاجا لتخرج به حبا ونباتا وجنات
الفاوا والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله
تعالى ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا
وجعل الشمس سراجا والله أنبأكم من الارض نباتا ومثل قوله تعالى الله
الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولو ذهبنا لعدد هذه الآيات
ونفصل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع
ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب ولعلنا ان مد الله في
الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب كتابا في العناية التي نبيه عليها الكتاب
العزیز وينبغي ان تعلم ان هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة
للاستدلال الذي زعمت الاشعرية انه الطريق الى معرفة الله سبحانه وذلك
انهم زعموا ان دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل
حكمة فيها تقتضى العناية وليكن من قبل الجواز أى من قبل ما يظهر
في جميع الموجودات انه جائز في العقل ان يكون بهذه الصفة وبضد هافانه
ان كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة
أصلا بين الانسان وبين أجزاء العالم وذلك انه ان كان يمكن على زعمهم ان
تكون الموجودات على غير ما هي عليه كوجودها على ما هي عليه فليس
ههنا موافقة بين الانسان وبين الموجودات التي أمكن عليه الله خلقها
وأمره بشكره عليها فان هذا الرأي الذي يلزمه ان يكون أمكان خلق
الانسان جزء من هذا العالم كما كان خلقه في الخلاء مثلا الذين يرون انه
موجود بل والانسان عندهم يمكن ان يكون بشكل آخر وخلقته أخرى

و يوجد عنه فعل الانسان وقد يمكن عندهم ان يكون جزء من عالم آخر
مخالف بالحد والشرح اهنا العالم فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الانسان
لان ما ليس بضروري ولا من جهة الافضل في وجود الانسان فالانسان
مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه وهذا كله خلاف
ما في فطر الناس وبالجملة فكما انه من أنكر وجود المسببات مرتبة على
الاسباب في الامور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة
ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الاسباب في هذا
العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقولهم ان الله
أجرى العادة بهذه الاسباب وانه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول
بعيد جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لان المسببات ان كان
يمكن ان توجد من غير هذه الاسباب على حد ما يمكن ان توجد بهذه
الاسباب فأى حكمة في وجودها عن هذه الاسباب وذلك ان وجود المسببات
عن الاسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه اما ان يكون وجود الاسباب لمكان
المسببات من الاضرار مثل كون الانسان متغذيا وأما ان يكون من أجل
الافضل أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له
عينان وأما ان يكون ذلك لأمن جهة الافضل ولا من الاضرار فيكون
وجود المسببات عن الاسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة
أصلا ولا تدل على صانع أصلا بل انما تدل على الاتفاق وذلك انه ان كان
مثلا ليس شكل يد الانسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريا ولا
من جهة الانضال في الامساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع
الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها لامساك آلات جميع الصنائع فوجود
أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق ولو كان
ذلك كذلك لمكان لافرق بين أن يخص الانسان باليد أو بالخاصة أو بغير ذلك
عما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله وبالجملة متى رفعنا
الاسباب والمسببات لم يكن ههنا شئ يرد به على القائمين بالاتفاق أعني الذين
يقولون لا صانع ههنا وان جميع ما حدث في هذا العالم انما هو عن
الاسباب المادية لان أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه ان

يقع عن فاعل مختار وذلك انه اذا قال الاشعري ان وجود أحد الجائزين
أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصا فاعلا كان لاوئك ان يقولوا ان
وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق لان
الارادة انما تفعل لما كان سبب من الاسباب والذي يكون لغيره ولا سبب
هو عن الاتفاق اذ كما نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل ما يمرض
للأسطفسات ان تترج امترجا بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامترج بالاتفاق
موجود ما ثم تترج أيضا امترجا آخر فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامترج
بالاتفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن
الاتفاق واما نحن فلما كما نقول انه واجب ان يكون ههنا ترتيب ونظام لا
يمكن ان يوجد أتقن منه ولا أتم منه وان الامترجات محدودة مقدرة
والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائما لا يخل لم يمكن ان يوجد
ذلك عن الاتفاق لان ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة والى هذا
الإشارة بقوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شئ وأى اتقان يكون لبت
شعري في الموجودات ان كانت على الجواز لان الجائز ليس هو أولى بالشئ
من ضده والى هذا الإشارة بقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
فارجع البصر هل ترى من فطور وأى تفاوت أعظم من أن تكون
الاشياء كلها يمكن ان توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه والى
تلك الصفة المدومة أفضل من الموجودة فن زعم مثلا ان الحركة الشرقية
لو كانت غربية والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم فقد
أبطل الحكمة وهو كمن زعم انه لو كان اليمين من الحيوان شمالا والشمال
يمينا لم يكن في ذلك فرق في صنعة الحيوان فان أحد الجائزين كما يمكن ان
يقال فيه انما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار كذلك يمكن ان يقال
انه انما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق اذ كما نرى كثيرا من الجائزات
توجد على الجائزين عن فاعليها بالاتفاق وأنت تدب ان الناس بأجمعهم
يرون ان المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها انه كان يمكن أن
تكون على غير ما صنعت عليه حتى انه ربما أدت الحساسة الواقعة في كثير
من المصنوعات التي بهذه الصفة ان يظن انها حدثت عن الاتفاق وانهم

يرون ان المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها انه ليس يمكن ان تكون على هيئة اتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها فاذا هذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة ومعنى ما قلناه من ان القول بالجواز هو اقرب على نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع انه ينفي الحكمة عنه هو انه متى لم يعقل ان ههنا اوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات تترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب واذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على ان لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما لان الترتيب والنظام وبناء المبادئ على الاسباب هو الذي يدل على انها صدرت عن علم وحكمة وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن ان يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه مثل ان يقع حجر على الأرض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع أو على وضع دون وضع فان هذا القول يلزم عنه ضرورة اما ابطال وجود الفاعل على الاطلاق وأما ابطال وجود فاعل حكيم عالم تعالى الله وتقدس أسماؤه عن ذلك وأما الذي قاد المتكلمين من الاشعرية الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي ههنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الاسباب المؤثرة فهربوا من القول بالاسباب الا لا يدخل عليهم القول بان ههنا اسبابا فاعلة غير الله وهيئات لافعال ههنا الا الله اذ كان مخترع الاسباب وكونها اسبابا مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنبين هذا المعنى بيانا أكثر في مسألة القضاء والقدر وأيضا فانهم خافوا ان يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعية ان يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي ولو علموا ان الطبيعة مصنوعة وانه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الاحكام لعلموا ان القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجمعه جزءا من موجودات الله وذلك ان من يجد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد يجد فعلا من أفعال الخالق سبحانه ويقرب هذا من يجد صفة من صفاته فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادئ الرأي وهو الظنون التي تخطر للانسان من أول نظرة

وكان يظهر في بادئ الرأي ان اسم الارادة انما يطلق على من يقدر ان يفعل الشر وضده رأوا انهم ان لم يصنعوا ان الموجودات جائزة لم يقدروا ان يقولوا بوجود فاعل مرید فقالوا ان الموجودات كلها جائزة ليستوا من ذلك ان المبدأ الفاعل مرید كانهم لم يروا الترتيب الذي في الامور الصناعية ضروريا وهو مع ذلك صادر عن فاعل مرید وهو الصانع وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاق في الموجودات فان الاشياء التي تفعلها الارادة لا يمكن شي من الاشياء أعني لمكان غاية من الغايات هي عبث ومنسوبة الى الاتفاق ولو علموا كما قلنا انه يجب من جهة النظام الموجود في افعال الطبيعة ان تكون موجودة عن صانع عالم والا كان النظام فيها بالاتفاق لما احتاجوا ان ينكروا افعال الطبيعة فينكروا جنودا من جنود الله تعالى التي سخرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها وذلك ان الله تبارك وتعالى أوجد موجودات باسباب سخرها لها من خارج وهي الاجسام السماوية وباسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة من أظلم من أطل الحكمة وافترى على الله الكذب فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بينها قبل ونبينا فيما يأتي ان شاء الله تعالى فقد تبين من هذا ان الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها ان العالم مخلوق له ومصنوع هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيها وبخاصة بالانسان وهي طريقة نسبتها في الظهور الى العقل نسبة الشمس في الظهور الى الحس وأما الطريق التي سلك بالجمهور تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال في الشاهد اذ ليس يمكن للجمهور ان يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد فاخبر تعالى ان العالم وقع خلقه اياه في زمان وانه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف في الشاهد مكنون الا بهذه الصفة فقال سبحانه مخبرا عن حاله قبل كون العالم وكان عرشه على الماء وقال تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض

في ستة أيام وقال ثم استوى الى السماء وهي دخان الى سائر الالبيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى فوجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتزييله على غير هذا التمثيل فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية فلما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم هي انه محدث وانه خالق من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور فينبغي كما قلنا ان لا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك فان هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة ومن العجب الذي في هذا المعنى ان التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وذلك تنبيه منه للعلماء على ان حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد وانما أطاق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الالفاظ تصلح لتصور المعنيين أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور الحدوث الذي أدى اليه البرهان عند العلماء في الغائب فاذا استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفقد عقائد الجمهور وبخاصة الجدلين منهم ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للتمسكين من أهل ملتنا أعني الاشعرية وذلك انه لما صرحوا أن الله مرید بارادة قديمة وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا ان العالم محدث قبل اهلهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة فقالوا ان الارادة القديمة تعلقت بايجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المرید الى المحدث في وقت عدمه هي يعينها نسبته اليه في وقت ايجاده فالمحدث لم يكن وجوده في وقت وجوده أولى منه في غيره اذا لم يتعلق به في وقت الوجود قبل انتفي عنه في وقت العدم وان كانت مختلفة فهذه الارادة حادثة ضرورة والا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم فإنه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في الارادة وذلك انه يقال لهم اذا حضر الوقت وقت وجوده فوجد هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وان قالوا بفعل محدث

لزمهم أن يكون هنالك ارادة محدثة فان قالوا الارادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالا فان الارادة هي سبب الفعل في المرید ولو كان المرید اذا أراد شيئا ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجودا عن غير فاعل وأيضا فقد يظن أنه ان كان واجبا أن يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل فهذه الشبهة كلها وانما أثارها في الاسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله فإنه ليس في الشرع أنه سبحانه مرید بارادة حادثة ولا قديمة فلاحق في هذه الاشياء اتبعوا ظواهر الشرع فمكاثروا من سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولاهم أيضا لحقوا بمرتبة أهل اليقين فمكاثروا من سعادته في علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض فانهم يقولون بالنطق الخارج أشيء يخالفها النطق العاطن منهم وسبب ذلك العصبية والمحبة وقد يكون الاعتقاد لامثال هذه الاقوال سببا للاختلاع عن المقولات كما نرى يعرض للذين مهرؤا بطريق الاشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لاشد محجوبون بحجاب المادة والمنشأ فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فانسمر الى المسألة الثانية **المسألة الثانية** في بعث الرسل **المسألة** في بعث الرسل **المسألة** في موضعين أحدهما في اثبات الرسل والموضع الثاني فيما يبين به ان هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس يكاذب في دعواه فلما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم اثبات ذلك بالقياس وهم المتكلمون وقالوا قد ثبت ان الله متكلم ومرید ومالك لعباده وجائز على المتكلم المرید المالك لامر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا الى عباده المملوكين فوجب أن يكون ذلك ممكنا في الغائب وشدوا هذا الموضع بباطل الحالات التي تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله قالوا واذا كان هذا المعنى قد ظهر امكان وجوده في الغائب كوجوده في الشاهد وكان أيضا يظهر في الشاهد انه اذا قام رجل في حضرة الملك فقال أيها

الناس ان رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك انه يجب أن يعترف بان دعوى ذلك الرسول صحيحة وقالوا هذه العلامة ظهور المعجزة على يدى الرسول وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لا تقنع بالجمهور بوجهها لكن اذا تتبعنا ظهور فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يصدقون في هذه الاصول وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك الا متى علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك وذلك اما يقول الملك لاهل طاعته ان من رأيتم عليه علامات المختصة بي فهو رسول من عندي أو بان يعرف من عادة الملك ان لا تظهر تلك العلامات الا على رسله واذا كان هذا هكذا فلما قلنا ان يقول من أين يظهر ان ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل فانه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع لان الشرع لم يثبت بعد والعقل أيضا ليس بممكنه ان يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل الا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالته ولم تظهر على أيدي سواهم وذلك أن نبوت الرسالة ينبني على مقدمتين احدهما ان هذا المدعى الرسالة ظهرت على يديه المعجزة والثانية ان كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي فينبغي من ذلك بالضرورة ان هذا نبي فالما المقدمة القائلة ان هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا ان نقول ان هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد ان نعلم ان ههنا أفلا تظهر على أيدي المخلوقين يقطع قطعاً أنها ليست تستفاد لابصناعة غريبة من الصانع ولا بخصوصية من الخواص وان ما يظهر من ذلك ليس بخملاً وأما المقدمة القائلة ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول فأنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط الا على من صحت رسالته وانما قلنا ان هذه المقدمة لا تصح الا من يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لان هذا طبيعة القول الخبري أعني أن الذي تبرهن عنده مثلاً ان العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه ان العالم موجود وان المحدث موجود واذا كان الأمر هكذا فلما قلنا ان يقول من أين لنا بصحة قولنا ان كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلمنا وجود المعجزة أيضا على

الصفة التي يلزم بها ان يكون معجزاً ولا بد ان يكون جزء هذا القول أعني المبتدأ والخبر معترفاً بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني وليس لقائل ان يقول ان وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزاً في العقل فان الجواز الذي يشيرون اليه هو جهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز ان ينزل وان لا ينزل وذلك ان الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو ان يحس ان الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى كالحال في نزول المطر فيمضي العقل حيثما قضاه كما وباتنا على ان هذه الطبيعة لا يمكن ان تتغير ولا ان تنقلب فلو كان الخضم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الاوقات اظهر ان الرسالة من الامور الجائزة الوجود وأما الخضم يدعي ان ذلك لم يحس بعد فالجواز الذي يدعيه انما هو جهل باحد المتقابلين أعني الامكان والامتناع والناس الذين صح منهم امكان وجود الرسل منهم الا ان نقول ان احساس وجود الرسل من الناس يدل على امكان وجودهم من الخلق كما ان وجود الرسول من عمر ويدل على امكان وجوده من زيد فهذا يقتضي تساوي الطبيعة بين نفسه هذا العسر وان فرضنا هذا الامكان في نفسه ولو كان في المستقبل امكان امكانا بحسب الامر لا بحسب علمنا وأما واحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود فأنما هذا الامكان في علمنا والامر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين أعني انه أرسل أولم يرسل فليس عندنا من ذلك الا جهل فقط مثل ان شك في عمر وهل أرسل رسولا فيما سلف أو لم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شككنا فيه هل يرسل رسولا غداً أولا فانه اذا جهلنا من زيد مثلاً هل أرسل رسولا فيما مضى أولم يرسل لم يصح لنا الحكم ان من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول الا ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم انه قد أرسل رسولا والى هذا كله فحق سلمنا ان الرسالة موجودة والمعجز موجود فن أين يصح لنا ان من ظهر على يديه المعجز فهو رسول وذلك ان هذا الحكم ليس يمكن ان يؤخذ من السمع اذ السمع لا يثبت من قبل هذا الاصل فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى ان يدعى صحة هذه

المقدمة بالتجربة والعادة الا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة على ابدى الرسل
أعني من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشهد على ابدى غيرهم فتكون حجة
علامة قاطعة على تميز من هو رسول من عند الله عن ليس برسول أعني
بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة فمن هذه الاشياء يرى ان
المتكلمين ذهب عاينهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز وذلك انهم أقاموا
الامكان مقام الوجود أعني الامكان الذي هو جهل ثم صححوا هذه القضية
أعني ان كل من وجد منه المعجز فهو رسول وليس يصح هذا الا ان يكون
المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى المرسل وليس في قوة العقل العجيب
الخارق للعوائد الذي يرى الجميع انه الاله ان يدل على وجود الرسالة
دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه أمثال هذه الاشياء
فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل انما يدل على ان هذا رسول اذا سلم ان
الرسالة أمر موجود وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدى أحد من
الفاضلين الا على يدى رسول وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لانه
ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما الا ان يعترف ان المعجز فعل من أفعال
الرسالة كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب فانه من ظهر منه فعل
الإبراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب فهذه أحد مافي هذا
الاستدلال من الوهن وأيضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة على ان نزل
الامكان الذي هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالة على صدق
الشخص المدعى الرسالة وجب ضرورة ان لا تكون دلالتها لازمة لمن
يجوز ان المعجز قد يظهر على يدى غير رسول على ما يفعله المتكلمون لانهم
يجوزون ظهورها على يدى الساحر وعلى يدى الولي وأما ما يشترطونه لما كان
هذا من ان المعجز انما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له وأنه لو
ادعى الرسالة من شأنه ان يظهر على يديه عن ليس برسول لم يظهر فدعوى
ليس عليها دليل فان هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالاعتقار أعني انه اذا ادعى
من يظهر على يديه دعوى كاذبة انه لا يظهر على يديه المعجز لكن كما قلنا
لما كان لا يظهر من الممتنع انها لا تظهر الا على يدى الفاضلين الذين يعنى
الله بهم وهؤلاء اذا كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على أيديهم المعجز

ليكن مافي هذا المعنى من الاقناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدي
الساحر فان الساحر ليس بفاضل فهذا مافي هذه الطريقة من الضعف وهذا
رأى بعض الناس ان الاحتفاظ له هذا الوضع ان يعتقد انه ليس يظهر
الخوارق الا على يدى الانبياء وان السحر هو تخيل ولا قلب عين ومن هؤلاء
من أنكر لما كان هذا المعنى الكرامات وأنت تدبين من حال الشارع صلى
الله عليه وسلم انه لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الامم الى الايمان
برسالته وبما جاء به بان قدم على يدى دعواه خارقا من خوارق الافعال مثل
قلب عين من الاعيان الى عين أخرى وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم
من الكرامات الخوارق فلما ظهرت في أثناء أحواله من غير ان يتحدى
بها وقد يدلك على هذا قوله تعالى وقالوا ان نؤمن لك حتى تفجر لنا من
الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا وقوله
تعالى وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون وأما الذي دعا به
الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى قل انني اجتمعت
الانس والجن على ان يأثوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم
ابعض ظهيرا وقال فأثوا بعشر سور مثله مفتريات واذا كان الامر هكذا
نفارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه
فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز فان قيل هذا بين وليكن من أين
يظهر ان الكتاب العزيز معجز وأنه يدل على كونه رسولا وأنت قد بينت
ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها
مع ان الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة فان من رأى منهم ان
المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن
من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو كلام وان كان يفضل جميع
الكلام المصنوع قال انما صار معجزا بالصرف أعني بمنع الناس عن ان يأثوا
بمثله لا بكونه في الطور العالى من الفصاحة اذما شأنه ان يكون هكذا
فانما يخالف المعتاد بالاكثر لا بالجنس وما يختلف بالاقل والاكثر فهو من
جنس واحد وقوم رأوا انه معجز بنفسه لا بالصرف ولم يشترطوا في كون
الخارق ان يكون مخالفا بالجنس للأفعال المعتادة ورأوا انه يكفي في ذلك

ان يكون من الافعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس قلنا هذا كله
كما ذكر المعترض وليس الامر في هذا على ما توهم هؤلاء فيكون القرآن
دلالة على صدق نبوته عليه السلام يبنى عندنا على أصابن قد نبه عليه
الكتاب أحدهما ان الصنف الذين يسمون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم
بنفسه وان هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى
من الله لا يتعلم انسانى وذلك انه ليس ينكر وجودهم الا من أنكروا
وجود الامور المنوارة كوجود سائر الانواع التي لم نشاهدها والاشخاص
المشهورين بالحكمة وغيرها وذلك انه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس
الا من لا يعيها بقوله وهم الدهرية على ان ههنا أشخاصا من الناس بوحى
اليهم بان ينهوا الى الناس أمورا من العلم والافعال الجميلة بها تنم سعادتهم
وينهونهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الانبياء والاصل
الثاني ان كل من وجد عنه هذا الفعل الذى هو وضع الشرائع بوحى من
الله تعالى فهو نبي وهذا الاصل أيضا غير مشكوك فيه في الفطر الانسانية
فانه كما ان من المعلوم بنفسه ان فعل الطب هو الابرأ وان من وجد منه
الابرأ فهو طبيب كذلك أيضا من المعلوم بنفسه ان فعل الانبياء عليهم
السلام هو وضع الشرائع بوحى من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو
نبي فلما الاصل الاول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى انا
أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والأنبياء من بعده الى قوله وكلام الله موسى
تكميلا وقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وأما الاصل الثاني وهو ان
محمد صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع
للناس بوحى من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبه على هذا الاصل
فقال يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا يعنى
القرآن وقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم
وقال تعالى لئن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك
وما أنزل من قبلك وقال لئن الله يشهد بما أنزل اليك أنزل به علمه والملائكة
يشهدون وكفى بالله شهيدا فان قيل من أين يعلم الاصل الاول وهو ان ههنا
صنفان من الناس يصنعون الشرائع بوحى من الله وكذلك من أين يعلم الاصل

الثاني وهو ان ما تضمن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحى من الله
قيل أما الاصل الاول فيعلم بما ينذرون به من وجود الاشياء التي لم توجد
بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا
وبما يأمرهم به من الافعال وينبهون عليه من المعلوم التي ليست تشبه
المعارف والاعمال التي تدرك فتعلم وذلك ان الخارق المعتاد اذا كان خارقا في
المعرفة بوضع الشرائع دل على ان وضعها لم يكن يتعلم وانما كان بوحى من
الله وهو المسمى نبوة وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل
انقلاب البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة
نبوة وانما تدل اذا اقترنت الى الدلالة الاولى وأما اذا أتت مفردة فليس
تدل على ذلك ولذلك ليس تدل في الانبياء على هذا المعنى ان وجدت أهم
لان الصنف الآخر من الخارق وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودا
لهم فعلى هذا ينبغي ان تفهم الامر في دلالة المعجز على الانبياء أعنى ان
المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة وأما المعجز في غير
ذلك من الافعال فشاهد لها وموقوف قد تبين لك ان هذا الصنف من الناس
موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم اليها نقل
تواتر كما نقل اليها وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس
فان قيل فمن أين يدل القرآن على انه خالق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل
دلالة قطعية على صفة النبوة أعنى الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل
عليها كما يدل الابرأ على صفة الطب الذي هو فعل الطب قلنا يوقف
على ذلك من وجوه أحدها ان يعلم ان الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل
ليست مما يمكن ان يكتب بتعلم بل بوحى والثاني ما تضمن من الاعلام
بالغيب والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر
وروية أعنى انه يعلم انه من غير جنس الملائكة المتكلمين بلسان العرب
سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعرب أو من تكلم
بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الاول والمعتمد في ذلك على الوجه
الاول فان قيل فمن أين يعرف ان الشرائع التي فيها العلمية والعملية هي
بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك ان يقال فيه انه كلام الله قلنا يوقف

على هذا من طرق احداها ان معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانساني وبالامور الارادية التي يتوصل بها الى السعادة وهي الخيرات والحسنات وأما الامور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الاخرى وهي الشرور والسيئات ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانساني تستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها وهل لها سعادة اخراوية وشقاء اخراوي أم لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانه كما ان الاغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت وفي أي وقت استعملت بل بمقدار مخصوص وكذلك الامر في الحسنات والسيئات ولذلك نحدد هذه كلها بمحدودة في الشرائع وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى أو يكون تبيينه بالوحى أفضل وأيضا فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع ان يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي ان تسلك بهم في هذه المعارف وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام بأحوال المعاد ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أنه ما يمكن علم ان ذلك بوحى من عند الله وانه كلامه ألقاه على لسان نبيه ولذلك قال تعالى منها على هذا قل ائن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله الا آية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم انه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ في أمة أمية عامية بدوية لم يمارس العلوم قط ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الامم الذين كملت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه فقال تعالى هو الذي بعث في الامم رسولا منهم الا آية وقال الذين يتبعون الرسول النبي الامي الا آية وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايضة هذه

الشريعة بسائر الشرائع وذلك انه ان كان فعل الانبياء الذين هم به انبياء انما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ما تقرز الامر في ذلك من الجميع أعني القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانه اذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيد للسعادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه وبالجملة فان كانت ههنا كتب وارادة في شرائع استأهلت ان يقال انها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقة بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر ان الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة وأنت فليلوح لك هذا جدا ان كنت وقفت على الكتب أعني التورات والانجيل فانه ليس يمكن ان تكون كلها قد تغيرت ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل في هذه الشريعة انها خاتمة الشرائع وقال عليه السلام لو أدركني موسى ماوسعه الا اتباعي وصدق صلى الله عليه وسلم وعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها أعني كونها مستعدة للجميع كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانه يشبه ان يكون الامر في الشرائع كالامر في الاغذية وذلك انه كما ان من الاغذية أغذية تلائم الناس أو الاكثر كذلك الامر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه انما خص بها قوم دون قوم وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس ولما كان هذا كله انما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الانبياء لانه فضاهم في الوحى الذي استحق النبي اسم النبوة قال عليه السلام منها على هذا المعنى الذي خصه الله به ما من نبي

من الانبياء الا وقد أوتى من الآيات ما على منله آمن جميع البشر وانما كان الذي أوتيته وحيا وانى لارجو ان أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا احياء الموتى على نبوة عيسى وابراه الا كونه والارض فان تلك وان كانت أفعالا لا تظهر الا على أيدي الانبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدل دلالة قطعية اذا انقرت اذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الابرء على الطب ومثال ذلك لو ان شخصين ادعيا الطب فقال أحدهما الدليل على انى طبيب انى أسير على الماء وأبرئ هذه المرضى لكان تصديقا بوجود الطب للذى أبرئ المرضى ببرهان وتصديقا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعا ومن طريق الاولى والاخرى ووجه الظن للذى يعرض للجمهور في ذلك ان من قدر على المشى على الماء الذى ليس من صنع البشر فهو أخرى ان يقدر على الابرء الذى هو من صنع البشر وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من أفعال الصفة والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيا التي هي الوحي ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس ان من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخاصة به من سائر أهل وقته فليس يبعد غاية ما يدعيه من انه قد آثره الله بوحيه وبالجملة متى وضع ان الرسل موجودون وان الأفعال الخارقة لا توجد الا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبي أعني المعجز البراني الذى لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا ويشبه ان يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور لئلا يمكن الشرع اذا تؤمل وجد انه انما اعتمد المعجز الاهلي والمناسب للمعجز البراني وهذا

الذى

الذى قلناه في هذه المسألة كاف بحسب فرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه

المسألة الثالثة في القضاء والقدر

وهذه المسألة من أعرض المسائل الشرعية وذلك انه اذا تؤمل دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك جميع العقول اما تعارض أدلة السمع في ذلك فوجود في الكتاب والسنة أما في الكتاب فانه تلقى فيه آيات كثيرة تدل على ان للانسان اكسابا بغيره وانه ليس مجبورا على أفعاله أما الآيات التي تدل على ان الامور كلها ضرورية وانه قد سبق القدر بقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وقوله تعالى كل شئ عنده بمقدار وقوله تعالى ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها ان ذلك على الله يسير الى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى وأما الآيات التي تدل على ان للانسان اكسابا على ان الامور في أنفسها ممكنة لا واجبة فتدل قوله تعالى أو يوبقهن بما كسبن أو يعف عن كثير وقوله تعالى ذلك بما كسبت أيديكم وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات وقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله وأما نود فهديناهم فاستجبوا العصى على الهدي وربما ظهر في الآية الواجدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى أولا أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند أنفسكم ثم قال في هذه المنازلة بعينها وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله ومثل ذلك قوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وقوله قل كل من عند الله وكذلك تلقى الأحاديث في هذا أيضا متعارضة مثل قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه أو ينصرانه ومثل قوله عليه السلام خلقت هؤلاء الجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون وخلقت هؤلاء النار وبأعمال أهل النار يعملون فان الحديث الاول يدل على ان سبب الكفر انما هو المنشأ عليه وان الايمان سببه جملة الانسان والثاني يدل على ان المعصية والكفر هما مخلوقان

لله وان العبد مجبور عليهما ولذلك افرق المسلمون في هذا المعنى الى فرقتين
فرقة اعتقدت ان اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان لمكان
هذا ترتيب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتقدت تقيض هذا
وهو ان الانسان مجبور على افعاله ومقهور وهم الجبرية وأما الاشعرية فانهم
راموا ان يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا ان للانسان كسبا وان المكتسب
به والمكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له فانه اذا كان الاكتساب
والمكسب مخلوقا لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه فهذا هو
أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة وللأختلاف كما قلنا سبب آخر
سوى الجمع وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة وذلك انه اذا فرضنا
ان الانسان موجود لافعاله وخالق لها وجب أن يكون ههنا أفعال ليس
تجرى على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله قالوا
وقد أجمع المسلمون على انه لا خالق الا الله سبحانه وان فرضناه أيضا غير
مكتسب لافعاله وجب ان يكون مجبورا عليها فانه لا وسط بين الجبر
والاكتساب واذا كان الانسان مجبورا على افعاله فالتكليف هو من باب
لا يطاق واذا كلف الانسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف
الجماد لان الجماد ليس له استطاعة وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق
استطاعة ولهذا صار الجمهور الى ان الاستطاعة شرط من شروط التكليف
كالعقل سواء ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في النظامية ان الانسان اكتسابا
لافعاله واستطاعة على العقل وبناء على امتناع تكليف ما لا يطاق امكن
من غير الجهة التي منعت المعتزلة وأما قدماء الاشعرية فجوزوا تكليف
ما لا يطاق هربا من الاصل الذي من قبله نفته المعتزلة وهو كونه قبيحا في
العقل وخالفهم المتأخرون منهم وأيضا فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب
كان الامر بالاهبة كما يتوقع من الشرور لا معنى له وكذلك الامر باجتلاب
الخيرات فتبطل أيضا الصنائع كلها التي المقصود منها ان نجلب الخيرات
كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع وكذلك
تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب

والملاحه والطب وغير ذلك وهذا كله خارج عما يعقله الانسان فان قيل فاذا
كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المجموع
نفسه وفي العقول نفسه قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تقرير
هذين الاعتقادين وانما قصد الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في
هذه المسألة وذلك انه يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خالق لنا قوى تقدر
بها ان نكتسب أشياء هي أضداد لما كان اكتساب تلك الأشياء ليس
بتم لنا الا بعوائت الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق
عنها كانت الافعال المنسوبة البناء تتم بالامر من جميعا واذا كان ذلك كذلك
فالافعال المنسوبة البناء أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الافعال التي من
خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج
ليست هي متممة للافعال التي نروم فعلها أو عاتقة عنها فقط بل وهي
السبب في ان نريد أحد المتقابلين فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن
تخيّل ما أو تصديق بشئ وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شئ
يعرض لنا عن الامور التي من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر
مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك
اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطراب فهربنا منه
واذا كان هكذا فارادتنا محفوفة بالامور التي من خارج ومربوطة بها والى
هذا الاشارة بقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من
أمر الله ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب
منضود لا تتخلل في ذلك بحسب ما قدرها بارأها عليه وكانت ارادتنا وأفعالنا
لا تتم ولا توجد بالجهة الا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب ان تكون
أفعالنا تجري على نظام محدود أعني انها توجد في أوقات محدودة ومقدار
محدود وانما كان ذلك واجبا لان أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب
التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة
محدود مقدر وليس يلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج
فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا والنظام

المحدود الذي في الاسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تحصل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الاسباب يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الاسباب ولذلك كانت هذه الاسباب لا يحيط بمعرفة الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وانما كانت معرفة الاسباب هو العلم بالغيب لان الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أولا ووجوده ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت وجب ان يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء وعدمه في وقت ما والعلم بالاسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من اوقات جميع الزمان فسيحان من أحاط اختراعا وعلميا بجميع أسباب جميع الموجودات وهذه هي مفاتيح الغيب المعينة في قوله تعالى وعند هذه مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو الآية واذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف انما اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والاحاديث التي يظن بها التعارض وهي اذا خصصت بموماتها بهذا المعنى انتهى في عنها التعارض وبهذا أيضا تحل جميع الشكوك التي قيات في ذلك أعني الجمع المتعارضة العقلية أعني ان كون الاشياء الموجودة عن ارادتنا يتم وجودها بالامرين جميعا أعني بارادتنا وبلا سباب التي من خارج فاذا نسبت الافعال الى واحد من هذين على الاطلاق ملكت الشكوك المتقدمة فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكن هذا القول هو مبني على ان ههنا أسبابا فاعلة لأسباب مفعولة والمسلمون قد اتفقوا على ان لا فاعل الا الله قلنا ما اتفقوا عليه صحيح ولكن على هذا جوابان أحدهما ان الذي يمكن ان يفهم من هذا القول هو أحد أمرين اما انه لا فاعل الا الله تبارك وتعالى وان ما سواه من الاسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة الا مجازا اذ كان وجودها انما هو به وهو

الذي صيرها موجودة أسبابا بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها وكذلك يحفظها هو في نفسها ولولا الحفظ الالهي لها لما وجدت زمانا مشارا اليه أعني لما وجدت في أقل زمان يمكن ان يدرك انه زمان وأبو حامد يقول ان مثال من يشرك شيئا من الاسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثل من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب أعني ان يقول ان القلم كاتب وان الانسان كاتب أي كما ان اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما أعني انهما معنيان لا يشتركان الا في اللفظ فقط وهما في أنفسهما في غاية التباين كذلك الامر في اسم الفاعل اذا أطلق على الله تعالى وتبارك واذا أطلق على سائر الاسباب ونحن نقول ان في هذا التمثيل تسامحا وانما كان يكون التمثيل بينما لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له مادام قلما ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنيناه بعد من ان الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء التي تقترن بها أسبابها التي جرت العادة ان يقال انها أسباب لها فهذا الوجه المفهوم من انه لا فاعل الا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع أما الحس والعقل فانه يرى ان ههنا أشياء تتولد عنها أشياء وان النظام الجارى في الموجودات انما هو من قبل أمرين أحدهما ما يركب الله فيها من الطبائع والنفوس الثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج وأشهر هذه هي حركات الاجرام السماوية فانه يظهر ان الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا والله لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظا بها حتى انه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم في غير موضعه أو على غير قدره أو في غير السرعة التي جعل الله فيه لبطلت الموجودات التي على وجه الارض وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما ههنا ان تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر أعني تأثيرها فيما ههنا

وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار وبالجملة في الأجسام المحسوسة وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره وأيضاً فإنه يظهر أنه لولا القوى التي جعلها الله في أجسامنا من التعبد والاحساس لبطلت أجناسنا كما نحمد جلالته وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها ونحن نقول أنه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلاً ولا طرفة عين فسبحان اللطيف الخبير وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه فقال تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر وقوله تعالى قل أرأيتم أن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة الآية وقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله وقوله تعالى وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعاً منه وقوله وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى ولولم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان وجودها حكمة امتن بها علينا ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها وأما الجواب الثاني قلنا نقول إن الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر وأعيان ومنها ما هي حركات وضخونة وبرودة وبالجملة أعراض وأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه وما يفترقون بها من الأسباب فانما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها مثال ذلك أن المني انما يفيد من المرأة أودم الطمث حرارة فقط وأما خلقه الجنين ونفسه التي هي الحياة فانما المعطى بها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلاح انما يفعل في الأرض تخميراً أو أصلاً ويبدف فيها الحب وأما المعطى لخلق السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فاذا على هذا لا خالق الله إلا الله تعالى إذ كانت الخلقات في الحقيقة هي الجواهر وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى بأيها الناس ضرب

مثل

مثل فاستمعوا له أن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر إبراهيم عليه السلام حين قال أنا أحي وأميت فلما رأى إبراهيم عليه السلام أنه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه إلى دليل قطعه به فقال فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وبالجملة فاذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لافي السمع ولا في العقل ولذلك ما ترى أن اسم الخالق لا يشركه فيه الخلق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة إذ كان معنى الخالق هو الخالق الجواهر ولذلك قال تعالى والله خلقكم وما تعملون وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بأذن الله في مسيئاتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائبة والقول بانكار الأسباب جملة قول غريب جداً عن طباع الناس والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى اثبات سبب قاعل في الغائب لأن الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبيل الحكم بالشاهد فهو لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى إذ يلزمهم أن لا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل وإذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه أن يفهم نفي وجود الفاعل بته في الشاهد إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب لئلا نقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلاً إلا بأذنه وعن مشيئته فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب وان من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ كالمعتزلة والجبورية وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلاً إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحرير يده باختباره فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق إذا قالوا أن الحركتين ليستا من قبلنا لأنه إذا

لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فمن مضطرون فقد استوت حركة الرعدة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى ولم يكن هنالك فرق الا في اللفظ فقط والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في القوات وهذا كله بين في نفسه فانسر الى ما بقي علينا من المسائل التي وعدناها

المسألة الرابعة في الجور والعدل وقد ذهب الاشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه الى رأي غريب جدا في العقل والشرع أعني انها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع بل صرح بضده وذلك انهم قالوا ان الغائب في هذا بخلاف الشاهد وذلك ان الشاهد زعموا انما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة قتي فعل الانسان شيئا هو عدل بالشرع كان عدلا ومن فعل ما وضع الشرع انه جور فهو جائز قالوا وأما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل والتموا انه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور وهذا في غاية الشناعة بانه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر فان العدل معروف بنفسه انه خير وان الجور شر فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جورا ولا ظلما الا من جهة الشرع وانه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا وكذلك لو ورد بمفصيته لكان عدلا وهذا خلاف المسموع والمعقول أما المسموع فان الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال ان الله لا يظلم الناس شيئا وليكن الناس أنفسهم يظلمون فان قيل فما تقول في الاضلال للعبيد أهو جور أم عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه انه يضل ويهدي مثل قوله تعالى يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ومثل قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحصل على ظاهرها وذلك أي ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات

التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر انه ليس يضلهم وما تقول الاشعرية من انه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريد فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر وقد يدل على ان الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها وقوله اذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم الآية وقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة واذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجب العقل فنقول أما قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهي المشبهة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق خالون أعني مهيتين للضلال بطباعهم ومسوفين اليه بما تكلفهم من الاسباب المضلة من داخل ومن خارج وأما قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها معناها لو شاء ان الايحاء خلقا مهيتين أن تعرض لهم الضلال اما من قبل طباعهم واما من قبل الاسباب التي من خارج أو من قبل الامرين كليهما لفعل ولكون خلقة الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهداية لقوم لان هذه الآيات مما قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين ومثل قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ومثل قوله في أثر تغديده ملائكة النار كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء أي أنه يعرض للطباع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للابدان الرذيلة أن تكون الاغذية المافعة مضرمة بها فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيتين للضلال وهذا هرغاية الجوز قيل ان الحكمة الالهية اقتضت ذلك وان الجوز كان يكون في غير ذلك وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الانسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الاقل شرارا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون

لبعض الناس مضلة وان كانت للاكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه
الحكمة من أحد أمرين اما أن لا يخلق الانواع التي وجد فيها الشرور في
الاقل والخير في الاكثر فيعدم الخير الاكثر بسبب الشر الاقل واما ان يخلق
هذه الانواع فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشر الاقل ومعهم بنفسه أن
وجود الخير الاكثر مع الشر الاقل أفضل من اعدام الخير الاكثر لكان
وجود الشر الاقل وهذا الشر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة
حتى قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم انه جاعل في الارض خليفة
يعني بني آدم قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمده الى قوله اني أعلم ما لا تعلمون يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو انه اذا
كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا وكان الخير اغلب عليه أن
الحكمة تقتضي ايجاده لا اعدامه فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه
الاضلال مع العدل ونفي الظلم وانه انما خالق اسباب الضلال لانه يوجد
عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال وذلك أن من الموجودات ما أعطى
اسباب الهداية اسبابا يعرض فيها الاضلال في الاقل اذ لم يكن في وجودهم
أكثر من ذلك لكان التركيب وهذه هي حال الانسان فان قبل هذا الحكمة
في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الامر فيها الى
التأويل وأنت تنفي التأويل في كل مكان قلنا أن تفهم الامر على ما هو عليه
الجمهور في هذه المسألة اضطربهم الى هذا وذلك انهم احتاجوا أن يعرفوا
بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانه خالق كل شيء الخير والشر لكان
ما كان يعتقد كثير من الامم الضلال أن ههنا الهين الها خالقا للخير والها
خالقا للشر فعرفوا انه خالق الامرين جميعا ولما كان الاضلال شرا وكان
لاخالق له سواء وجب أن ينسب اليه كما ينسب اليه خالق الشر لكان ليس
ينبغي أن يفهم هذا على الاطلاق لكان على انه خالق للخير لذات الخير
وخالق للشر من أجل الخير أعني من أجل ما يقرن به من الخير على هذا خلقه
للشر عدلا منه ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات

التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار لكن عرض عن طبيعتها أن
تفسد بعض الموجودات لكن اذا قيس بينهما يعرض عنهما من الفساد الذي
هو الشر وبينهما يعرض عنهما من الوجود الذي هو الخير كان وجودها
أفضل من عدمها فكان خيرا وأما قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
فان معناه لا يفعل فعلا من أجل انه واجب عليه أن يفعل لان من هذا
شأنه فيه حاجة الى ذلك الفعل وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج الى
ذلك الفعل اما حاجة ضرورية واما أن يكون به تائما والبارئ سبحانه يتزهد
عن هذا المعنى فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا في نفسه لو لم يعدل لم
يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه وتعالى يعدل لأن ذاته تستكمل بذلك
العدل بل لان الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل فاذا فهم هذا المعنى
هكذا ظهر انه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الانسان لكان
ليس يوجب هذا أن يقال انه ليس يتصف بالعدل أصلا وان الافعال كلها
تكون في حقه لا عدلا ولا جورا كما ظنه المتكلمون فان هذا باطل لما
يعقله الانسان وابطال اظاهر الشريعة ولكن القوم شعروا بعني ووقعوا
دونه وذلك انه اذا فرضنا انه لا يتصف بالعدل أصلا بطل ما يعقل من ان ههنا
اشياء هي في نفسها عدل وخير وأشياء هي في نفسها جور وشرا اذا فرضنا
أيضا انه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الانسان لزم ان يكون في ذاته
سبحانه نقص وذلك أن الذي يعدل فانما وجوده هو من أجل الذي يعدل
فيه وهو بما هو عادل خادم غيره وينبغي ان تعلم ان هذا القدر من التأويل
ليس معرفته واجبة على جميع الناس وانما الذين يجب عليهم هذه المعرفة
هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى وليس كل أحد من الجمهور يشعر
بالمعارضات التي في تلك العمومات فن لم يشعر بذلك فعرضه اعتقاد تلك
العمومات على ظاهرها وذلك ان لورود تلك العمومات أيضا سيما آخر وهو
انه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاعتدال على
المستحيل فلو قيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه عما هو عندهم ممكن أعني
في ظنونهم ان الله لا يوصف بالقدره عليه فتخيّلوا من ذلك نقصا في الباري

سبحانه وعجزا وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكنا في ظن الجمهور قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولا يمكن حق القول معنى لاملئ جهنم من الجنة والناس أجمعين فالجمهور يفهمون من هذا معنى والخواص معنى وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترب بوجودهم شرقي معنى قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أي لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترب بوجودهم شريل الخلق الذين هم خير محض فتكون كل نفس قد أوتيت هداها وهذا القدر في هذه المسألة كاف وانسمر إلى المسألة الخامسة

المسألة الخامسة وهي القول في المعاد وأحواله والمعاد عما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشهادات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا أعني للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعني أنه قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين أخراوية ودنياوية وأنبي ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالإنسان أحرى بذلك وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقال متنبيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه ففقا عذاب النار ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه أحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون وقال أحسب الإنسان أن يترك

سدى وقال وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه وقال منها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخلق وإلى لأعبد الذي فطرني واليه ترجعون وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة لانا نرى أن واحدا من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لافي غيره أعني الخاص به وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان وهذه أفعال النفس الناطقة ولما كانت النفس الناطقة جزئين جزء عملي وجزء علمي وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين أعني الفضائل العلمية والفضائل النظرية وأن تكون الأفعال التي تمسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات والتي تعوقها هي الشرور والسيئات ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل أعني السعادة المشتركة فعرفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة وكذلك عرفت من أعمال القدر التي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وبخاصة شريعتها هذه فانه إذا قويت قيمت بسائر الشرائع وجد إنها الشريعة الكاملة بإطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع ولما كان الوحي قد أُنذِر في الشرائع كلها بأن النفس بأفنية إوقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعري من الشهوات الجسمية فإن كانت زكية تضاعف ذكاؤها بتعريفها من الشهوات الجسمية وإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من الزكية عند مفارقتها اليقظ لأنها ليست بممكنة الاكتساب إلا مع هذا البدن وإلى هذا المقام الإشارة بقوله أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله وإن

كنت لمن الساخرين اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها
السعادة الآخرة والشقاء الآخِر ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد
مثال وكان مقدار ما يدركه بالوحي منها يختلف في حق نبي لتفاوتهم في هذا
المعنى أعني في الوحي اختلفت الشرائع في تمثيل الاحوال التي تكون
لأنفس السعداء بعد الموت ولا نفس الاشقياء فيها مالم يمثل ما يكون هنالك
للفسوس الزكية من اللذة والشقية من الاذى بامور شاهدة وصرحوا بان
ذلك كله احوال روحانية ولذات ملكية ومنها ما اعتد في تمثيلها بالامور
المشاهدة أعني انها مثلت اللذات المدركة ههنا بعد ان نفي عنها ما يقترن بها
من الاذى ومثلوا الاذى الذي يكون هنالك بالاذى الذي يكون ههنا بعد ان
نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه اما لان اصحاب هذه الشرائع
أدركوا من هذه الاحوال بالوحي مالم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود
الروحاني واما لانهم رأوا ان التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيمًا للجمهور
والجمهور اليها وعنها أشد تحركًا فأخبروا ان الله تعالى يعيد النفوس
السعيدة الى اجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعيمًا وهو مثلا
الجنة وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى اجساد تتأذى فيها الدهر كله
بأشد المحسوسات أذى وهو مثلا النار وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي
الاسلام في تمثيل هذه الحال ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة
التصديق للجميع في امكان هذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل في هذه
الاشياء أكثر من الامكان في الادراك المشترك للجميع وهي كلها من باب
قياس امكان وجود المساوي على وجود مساويه أعني على خروجه
لوجود وقياس امكان وجود الاقل والاكثر على خروج الاعظم
والاكبر للوجود مثل قوله وضرب لنا مثلا ونسي خلقه الآية فان الجنة
في هذه الآيات هي من قياس العودة الى البداءة وهما متساويات وفي هذه
الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر شبهة المعاند لهذا الرأي
بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى الذي جعل لكم من الشجر

الاخضر

الاخضر نارا والشبهة ان البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة
من برد ويبس فعوندت هذه الشبهة باننا نحس ان الله تعالى يخرج
الارض من الضد ويخلق منه كما يخلق الشبيه من الشبيه واما
قياس امكان وجود الاقل على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى في
الآية أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق
مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فهذه الآيات تضمنت دليلا على
البعث وابطال حجة الجاحد للبعث ولو ذهبنا لنقض الآيات الواردة
في الكتاب العزيز اهذه الأدلة اطال القول وهي كلها من الجنس
الذي وصفنا فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على ان للنفوس من بعد
الموت احوالا من السعادة أو الشقاء أو يختلفون في تمثيل هذه
الاحوال وتفهم وجودها للناس ويشبه أن يكون التمثيل الذي في
شريعتنا هذه أتم افهاما لاكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم الى
ما هنالك والاكثر هم المقصود الاول بالشرائع واما التمثيل الروحاني
فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور الى ما هنالك والجمهور
أقل رغبة فيه وخوفا له منهم في التمثيل الجسماني ولذلك يشبه
أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكا الى ما هنالك من الروحاني
والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم
الاقل واهذا المعنى نجد أهل الاسلام في فهم التمثيل الذي جاء
في مثلنا في احوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت ان ذلك الوجود
هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة أعني أنهم
رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانتقطاع
أعني أن ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت ان الوجود الممثل
بهذه المحسوسات هو روحاني وأنه إنما مثل به ارادة البيان ولهؤلاء
عج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة

(٧ = فاسفه)

رأت أنه جسماني لكن اعتقدت ان تلك الجسمانية الموجودة هالك
مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية وهذه أيضا
عجج من الشرع ويشبه ابن عباس أن يكون عن يرى هذا الرأي
لأنه روى عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة الا الاسماء
ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص وذلك ان امكان هذا
الرأي ينبنى على امور ليس فيها منازعة عند الجميع أحدهما ان النفس
باقية والثاني انه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام آخر الحال
الذي يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها وذلك انه يظهر ان مواد
الاجسام التي ههنا توجد متعاقبة ومنقلة من جسم الى جسم وأما
ان المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة وأمثال
هذه الاجسام ليس يمكن ان توجد كلها بالفعل لان مادتها هي واحدة
مثال ذلك ان انسانا مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك
التراب الى نبات فاعتدى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه حين
تولد منه انسان آخر وأما اذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه
الحال والحق في هذه المسألة ان فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه
نظره فيها بعد ان لا يكون نظرا يفضي الى ابطال الاصل جملة وهو
انكار الوجود جملة فان هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير
صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلوما للناس بالشرائع
والعقول فهذا كله ينبنى على بقاء النفس فان قيل فهل في الشرع
دليل على بقاء النفس أو تنبيهه على ذلك قلنا ذلك موجود في
الكتاب العزيز وهو قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها
والتي لم تمت في منامها الآية ووجه الدليل في هذه الآية انه سوى
فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس في الموت لفساد النفس
لا بتغيير آلة النفس لو كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم

لغساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها
قلما كانت تعود عليها علما ان هذا التعطل لا يعرض لها لامر لحقتها
في جورها وإنما هو شيء لحقتها من قبل تعطل آلتها وأنه ليس يلزم
اذا تعطلت الآلة ان تعطل النفس والموت هو تعطل فواجب أن
يكون للآلة كالحال في النوم وكما يقول الحكيم ان الشيخ لو وجد
عينا كعين الشاب لا يبصر كما يبصر الشاب فهذا ما رأينا ان نشبه في
الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا ملة الاسلام وقد
بقي علينا مما وعدنا به ان ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة
وما لا يجوز وما جاز منه فلن يجوز وينتم به القول في هذا الكتاب
فنقول ان المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك
انها تنقسم أولا الى صنفين صنف غير منقسم وينقسم الآخر منهما
الى أربعة أصناف فالصنف الاول الغير منقسم هو ان يكون
المعنى الذي صرح به هو بعين المعنى الموجود بنفسه والصنف
الثاني المنقسم هو ان لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى
الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف ينقسم
اربعة أقسام أولها ان يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم
وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع
جنية وليس يمكن ان تقلها الا الفطر الفاتقة ولا يعلم ان المثال الذي
صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد الذي وصفنا
والثاني مقابل هذا وهو ان يكون يعلم بعلم قريب منه الامران
جميعا أعني كون ما صرح به انه مثال ولماذا هو مثال والثالث
أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال
يعلم بعيد والرابع عكس هذا وهو ان يعلم بعلم قريب لماذا هو
مثال ويعلم بعلم بعيد انه مثال فاما الصنف الاول من الصنفين

الاولين فتأويله خطأ بلا شك وأما الصنف الاول من الثنائين وهو البعيد في الامرين جميعا فتأويله خاص في الراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وأما التنايل لهذا وهو القريب في الامرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب وأما الصنف الثالث فالامر فيه ليس كذلك لان هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه السلام الحجر الاسود بين الله في الارض وغيره مما أشبهه هذا مما يعلم بنفسه أو يعلم قريب انه مثال ويعلم يعلم بعيد لماذا هو مثال فان الواجب في هذا لا يتأوله الا الخواص والعلماء ويقال للذين شعروا انه مثال ولم يذكروا من أهل العلم لماذا هو مثال اما انه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون وأما ان يقال التمثيل فيه لهم الى ما هو أقرب من معارفهم انه مثال وهذا كانه أولى من جهة ازالة الشبهة التي في النفس من ذلك والقانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بان يعرف هذا الصنف ان الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي والحسي والخيالي والعقل والشبهى فإذا وقعت المسألة نظر أى هذه الوجودات الاربع هي أقنع عند الصنف الذي استعمال عندهم ان يكون الذي عنى به هو الوجود الذاتي أعنى الذي هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الاغلب على ظنهم امكان وجوده وفي هذا النحو يدخل قوله عليه السلام ما من نبي لم أره الا وقد رأيت في مقامي هذا حتى الجنة والنار وقوله بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي وقوله كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب

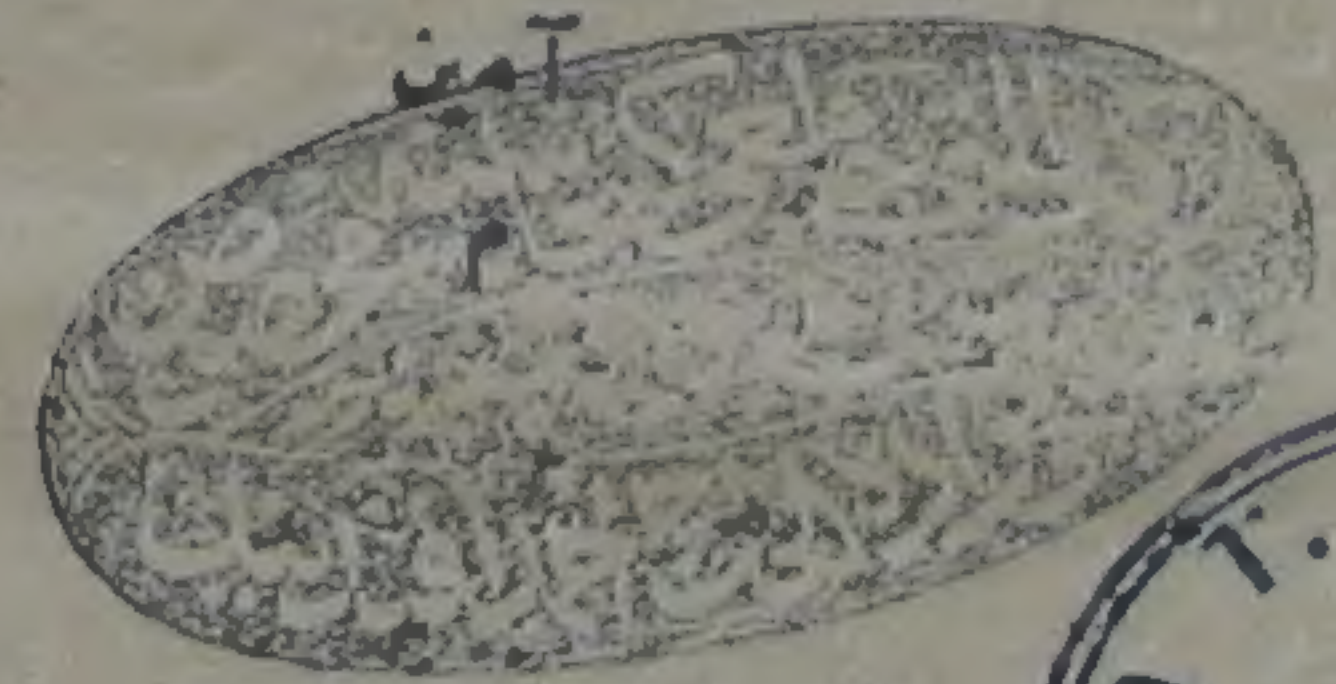
الذنب

الذنب فان هذا كله تدرك بعلم قريب انها أمثال وليس يدرك لماذا هي أمثال الا بعلم بعيد فيجب في هذا ان ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الاربع شبهها فهذا النحو من التأويل اذا استعمل في هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة وأما اذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ وأبو حامد لم يفصل الامر في ذلك مثل أن يكون الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد أعنى كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي انه مثال وتلك الشبهة باطلة فان الواجب في هذا ان تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الامر للتكلمين أعنى الاشعرية والمعتزلة وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو ان يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد الا انه اذا سلم انه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففي تأويل هذا أيضا نظر أعنى عند الصنف الذين يدركون انه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون انه مثال الا بشبهة وأمر مقتنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم فيحتمل أن يقال أن الاحفظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الامور التي ظنوا من قبلها ان ذلك القول مثال وهو الاول ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبهة الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به الا ان هذين الصنفين متى أبيض التأويل فيهما ما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور وهذا هو الذي عرض للصوفية ولن سلك من العلماء هذا المسلك ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تميز له هذه المواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين

يجوز التأويل في حقهم اضطرب الامر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا وهذا كله جهل بقصد الشرع وتعمد عليه وانت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل ويودنا ان يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة أعني ان نتكلم فيها بما ينبغي ان يؤول أو لا يؤول وان أول فعند من يؤول أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث ونعرف رجوعها كلها الى هذه الاصناف الاربعة والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى وانما قدمناه لانا رأينا أهم الأغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب أو الكفيل بالثواب عنه ورحمته

بحمد الله تعالى وعونه وحسن توفيقه تم طبع كتاب فلسفة القاضي أحمد ابن رشد الاندلسي رحمه الله تعالى ونفعنا به بالمطبعة الحميدية المصرية على ذمة صاحبها المتوكل على مولاه محمود البيطار الحاي بلغة الله مناه وذلك في شهر ربيع الاول سنة ١٣١٩ هجرية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية

آمين



5660

Süleymaniye Kütüphanesi	
Kısım	İzmir
Yeni Kayıt No.	
Eski Kayıt No.	945/1-2

مَطْبُوعَاتُ جَدِيدَةٌ

تطلب من صاحب المكتبة المفيدة والمطبعة الحميدية المصرية
محمود البيطار الحاي بمصر
(وترسل الى الجهات لمن يرسل عنها مع اجرة البريد)

(كتاب البيان والتميين) تأليف امام اللغة والادب وخطيب محراب البلاغة في أيام العرب العالم الكبير والفاضل الشهير صاحب التأليف المفيدة والتصانيف الفريدة الامام أبي عثمان عمرو بن بحر الشهير المعروف بالجاحظ وهو كتاب في جزأين قد بلغ من طبقات البلاغة أعلاما وأغلاها ومن اللغة أقصاها وأدناها اذ قد جمع من غرر الاحاديث وعيون الخطب والفقر المستحسنة مع التوسع في ذكر مذهب الشعوبية من حيث طعنهم على خطباء العرب وقد رد مذهبهم ودحض حججهم وطالما تاقت الى طبع هذا الكتاب نفوس الاذكياء الاخيار فهو أنفوس ما يبدل في اقتنائه الدرهم والدينار وثمنه عشرة قروش صاغ وانه لئن زهد في جانب هذا المؤلف المفيد

(كتاب صلوات الحسبب الجليل على الحبيب الخليل) تأليف العالم العامل الفرداني الشيخ عطية الشيتاني وهو كتاب جليل جمع فيه قصائدا في مدح النبي صلى الله عليه وسلم واستغفارات وصيغ صلوات على النبي صلى الله عليه وسلم مضمنا فيها نسبه عليه الصلاة والسلام والاستغفار والتسبيح والتحميد والتلهيل والتكبير والحوالة والعقائد التوحيدية وأسماء الله الحسنى

وخصائص المصطفى صلى الله عليه وسلم والثناء عليه وشمائله وأحاديثه وآية
الكبرى وأذكار الصباح والمساء ومن تجب معرفته -م من الملائكة ومن
تجب معرفتهم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وفيمن اختلف في نبوته -م
والترضى عن العشرة الكرام وعن عمى المصطفى صلى الله عليه وسلم
والهجرين وخلاف ذلك وثمنه قرش صاغ

(كتاب المراسيل) للشيخ الامام أبى داود سليمان بن أشعث السجستاني
المحدث الشهير وثمنه قرش صاغ

(كتاب المختار في كشف الاسرار) تأليف العلامة زين الدين عبد الرحيم
ابن عمر الدمشقي المعروف بالجوبري

وهو كتاب جمع فيه كشف أسرار الذين يدعون النبوة والذين يدعون
المشيخة والوعاظ والرهبان وأخبار اليهود وبني ساسان والذين يمشون بالنمالة
السليمانية وأصحاب السلاح وأهل الكاف وهى الكيمياء والعطارين وأصحاب
الميم وهم المطالبية وأصحاب الطريق والمحبين والمعزمين وأطباء الطريق
والذين يخرجون الدود من الضرس وأصحاب الحريد من الكهالين والذين
يصبغون الخيل والدواب والذين يصبغون بنى آدم والذين يلعبون بالنار والذين
يعملون الطعام والذين يمشون بالعلاقات وأسرار الكتاب أصحاب الشروط
والمشعبذين والجوهرية والصيارف وزغالهم والذين يدبون على المردان
وأرباب الصنایع والأصوص والهجامين وكشف أسرار النساء وما لهن من
الدهاء والمكر وتلة الحياء

ويليه (كتاب السحر الحلال) فى الألعاب السيمائية وبعض فوائد صناعية
مجربة وثمنه قرش صاغ

(كتاب المستافع من الزاد) فى مناسك الحج تأليف الشيخ عبد الرحمن بن
محمد عماد الدين العمادى الحنفى ثمنه قرش ونصف عمله صاغ